NOV 7 1955

ZEIT-WENDE

DIE NEUE FURCHE

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG BÖHME · OTTO GRÜNDLER
FRIEDRICH LANGENFASS · EBERHARD MÜLLER · RUDOLF ALEXANDER
SCHRÖDER UND REINOLD VON THADDEN-TRIEGLAFF

AUS DEM INHALT

EBERHARD MÜLLER — WEG ZUR MITTE
HEINRICH GREEVEN — STECKE DEIN SCHWERT IN DIE SCHEIDE!
KURT DIETRICH SCHMIDT — THOMAS VON AQUIN
GENO HARTLAUB — EIN ZENTAURISCHES UNGEHEUER
CLARA MENCK — FAMILIE OHNE GEHILFIN

Hannam. 7/6 → ≠ his work

10 XXVI. JAHRGANG
OKTOBER 1955

PACIFIC LUTHERAN THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY

VERLAG SONNTAGSBLATT · VERLAGSORT HAMBURG

INHALT

Eberhard Müller: Weg zur Mitte 649
Heinrich Greeven: Stecke dein Schwert in die Scheide! 657
Kurt Dietrich Schmidt: Thomas von Aquin — Scholastiker und Humanist 660
Geno Hartlaub: Ein zentaurisches Ungeheuer 669
Wolfram Daniel: Die Flucht 674
Wilhelm Lehmann: Gültige Zeit. Gedicht 680
Maria Müller-Gögler: Zweifel. Gedicht 681

Berichte und Kommentare

Clara Menck: Familie ohne Gehilfin 682
Stella Seeberg: Die Vertriebenen sind noch immer allein 687
Frank H. Littell: Die „Friedenskirchen" in den USA 694

Stimmen von draußen

Nichts Neues unter der Sonne 699
Gehirnwäsche 700
Afrikanisierung des Christentums? 703

Bücher

Lineaturen 706
Heilkunst und Poesie 707
Schlesische Dichtung 708
Kriegsbücher 708
Märtyrer der Rechtlichkeit 709
Der Mensch als Bild 711
Naturrecht 712
Kleines Familien-Brevier 713

Randbemerkungen

Die „Errungenschaften" 714
Biblisches Denken im Angriff 716
Zwiesprache 720

Schriftleitung: Dr. Otto Gründler, München 45, Salbeistraße 15, Fernruf 36 29 26; Dr. Wolfgang Böhme, Frankfurt a. M., Reuterweg 34, Fernruf 5 88 70

Verlag Sonntagsblatt G.m.b.H., Hamburg, Jenischstraße 48, Fernruf Sa.-Nr. 82 92 41
Mitglied des Gemeinschaftswerks der evangelischen Presse

Druck: Flensburger Druckerei, Flensburg, Nikolaistraße 7
Die „Zeitwende" kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden. Einzelheft DM 2,20; Vierteljahresabonnement DM 6,— zuzüglich Zustellgebühr. Konten des Verlages: Postscheck Hamburg Nr. 164080. Bankkonto: Hamburger Sparcasse von 1827, Bezirksstelle Hamburg-Nienstedten, Girokonto 65/f 30309. Anzeigenpreisliste Nr. 7 vom 1. 7. 1953.
Für unverlangte Manuskripte wird keine Haftung übernommen; Rückporto ist beizufügen. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

ZEITWENDE · DIE NEUE FURCHE

26. JAHRGANG / HEFT 10 OKTOBER 1955

Weg zur Mitte

Zehn Jahre Evangelische Akademie

Es ist schon oft mit Verachtung von der bürgerlichen Welt und von einer verbürgerlichten Kirche gesprochen worden. Der verächtliche Klang dieser Worte hatte dort ein Recht, wo beide sich wie Passagiere benahmen, die behaglich in der Mitte des Schiffes sitzen und des Seemanns vergessen, der im Sturm die Segel rafft. Die Evangelische Akademie ist eine Äußerung des leidenschaftlichen Wollens unserer ganzen Kirche, dieses bürgerliche Verständnis eines Verharrens in der Mitte zu überwinden und mit den Menschen solidarisch zu werden, die in den Stürmen dieser Welt stehen.

Die dramatische Auseinandersetzung um die französischen Arbeiterpriester hat die Öffentlichkeit mit Recht erregt; es geht hier nicht nur darum, daß einige extravagante oder fanatisierte Priester die geordneten Straßen des kirchlichen Dienstes verlassen haben. Ihr Weg hat symbolische Bedeutung für die Frage, ob und wie es der Kirche möglich ist, wieder neben den ihr scheinbar Fernsten zu stehen, ohne daß sie selbst den Boden unter den Füßen verliert. Die Diskussion, die über die Aufgabe der Evangelischen Akademie in Kirche und Öffentlichkeit da und dort geführt wird, ist von einer ähnlichen Fragestellung bestimmt. Es ist die Frage: Treibt ihr nicht Allotria? Wagt ihr euch nicht zu weit vor? Mischt ihr euch nicht in fremde Geschäfte, wenn ihr Gespräche führt über betriebliche Sozialpolitik und Steuerfragen, über Schulpolitik und Agrarreform, über Filmreklame und Wehrerziehung? Einer unserer Kritiker sagte vor kurzem, der Apostel Paulus habe sich nicht um das Betriebsklima unter der korinthischen Sklavenschaft gekümmert, ihn habe nur eines bewegt: Menschen zu Gott zu führen.

1

Wir wollen das dahingestellt sein lassen. Sicher ist jedenfalls, daß man niemand zu Gott führen kann, ohne ihn auch zu den Menschen zu führen. Sicher ist, daß man nicht die Solidarität der Liebe Gottes mit dieser Welt verkündigen kann, ohne sich mit dem geistig auseinanderzusetzen, was den alltäglichen Lebensinhalt der Menschen ausmacht. Sicher ist, daß der kirchliche Dienst in dem Maße theoretisch und weltfremd wird, in dem der, der ihn tut, den Alltag der Menschen, für die er da sein will, nicht mehr kennen und innerlich miterleben kann. Darum muß jeder, der die Menschen den Weg zur Mitte füh-

ren will, erst hinausgehen auf die Straßen der Welt, wo er den Menschen begegnet. *Was heißt das: Hinausgehen auf die Straßen der Welt?* Es bedeutet zu allererst die Aufnahme eines Gesprächs.

Das ist heute leider keine Selbstverständlichkeit. Die meisten Menschen und namentlich die Deutschen, die sich so eifrig ihren beruflichen Pflichten hingeben, leiden an der Krankheit des Monologs. Es ist die Krankheit der Spezialisten, die nur sich selber verstehen und sich auch nur noch für ihre eigene Sache interessieren. Es wäre schlimm, wenn auch die Diener der Kirche solche Spezialisten würden und schließlich gar die Meinung erweckten, auch Gott selbst interessiere sich für nichts anderes als für Religion. Der erste Schritt, der für die Menschen dieser Welt auf dem Weg zur Mitte getan wird, geschieht dadurch, daß das Interesse Gottes für die Welt, das „Dazwischensein" unter den Menschen, auch an seinen Boten spürbar wird. Würde ein Pfarrer sich wirklich nicht für die Ursachen des Betriebsklimas interessieren, unter dem seine Gemeindeglieder leiden, dann würde er ihnen auch schwerlich das Gebot der Nächstenliebe auslegen können, das doch zweifellos als ein Wegzeiger auf dem Weg zur Mitte aufgerichtet ist. Das Gespräch in der Kirche über die Fragen der Alltagswelt ist darum die Voraussetzung, daß die Kirche mit den Menschen dieser Welt den Weg zu der Mitte gehen kann, zu der sie die Menschen einladen will.

Es gibt Menschen, die sich gar nicht vorstellen können, daß sich Diener der Kirche in ein Gespräch einlassen können, ohne dabei eine belehrende Rolle zu spielen. Dahinter steckt die tief in der abendländischen Denktradition verwurzelte Meinung, als ob allein der Theologe Verwalter des Wortes sei, der als theologischer Fachmann die Goldkörner des Wortes Gottes aus der Schrift ausgräbt und in alltägliche Münzen geschlagen unter die Leute bringt. In Wirklichkeit liegt die Antwort auf die tiefsten Fragen der Menschen, auch die Antwort auf die Fragen des beruflichen Alltags, nicht bei den Theologen, sondern bei der Kirche. Sie kann nicht aus der Schrift oder theologischen Systemen deduziert werden: sie entsteht in der Begegnung zwischen dem Wort Gottes und der Welt, zwischen Theologen und Laien. Nur in der Gemeinsamkeit wird hier und jetzt in den Entscheidungen des Alltags erkannt, was nach Gottes Willen zu geschehen hat.

Wir suchen also das Gespräch, und zwar nicht nur als Vorwand, um von da aus zum eigentlichen Thema unserer kirchlichen Geschäfte zu kommen. Wir suchen das Gespräch weil alle wichtigen Entscheidungen, die zwischen Mensch und Mensch in der Welt des Alltags zu treffen sind, nicht nur uns, sondern Gott selbst interessieren.

Ist das aber nicht ein grenzenloses Unterfangen? Ist es nicht unmöglich, von einem Seelsorger oder auch einem Akademieleiter zu verlangen, daß er sich für die vielen Fragen interessiert, die in den einzelnen Verzweigungen der modernen Gesellschaft von wesentlicher Bedeutung sein mögen?

Es ist sicher, daß der einzelne Diener der Kirche unmöglich mit allen Gruppen der modernen Gesellschaft so in ein Gespräch kommen kann, daß er ihre menschlichen Probleme wirklich versteht. Das war in einer geschlossenen mittelalterlichen Siedlung möglich, aber nicht in der differenzierten Welt von heute. So wie man heute neben dem Hausarzt für besondere Fälle einen Spezialarzt braucht, so bedarf es in der Kirche neben dem Hirten der Ortsgemeinde Männer und Frauen, die besonderen Fragengebieten zugewandt sein müssen, sofern man ernsthaft damit rechnet, daß auch diese Lebensgebiete zu dem Herrschaftsbereich Gottes gehören, in dem der Wille Gottes gehört, verstanden und verwirklicht werden soll. An dieser Stelle tut die Evangelische Akademie

neben manchen ähnlichen Arbeitszweigen der Kirche einen stellvertretenden Dienst für die Gemeinden.

2

Damit kommen wir zu dem zweiten Schritt auf dem Weg zur Mitte, den die Evangelische Akademie mit den Menschen zu gehen versucht, die mit ihr das Gespräch aufgenommen haben. Es ist der Weg vom Gespräch *zur Gemeinschaft der miteinander Redenden;* denn diese Gemeinschaft ist die Voraussetzung für den dritten Schritt, den der Gewinnung konkreter Antworten auf konkrete Fragen.

Wer mit dem heutigen Menschen über die Verantwortungen seines Alltags spricht, wer sich seine Nöte und Versuchungen vergegenwärtigt, stößt auf eine Beobachtung, die in allen Fällen dieselbe ist: Der Mensch von heute ist in ein Netz von Abhängigkeiten verwickelt, die in ihm den Eindruck erwecken, er könne an den Zuständen, die er bedauert, nichts ändern. Das ist die große, noch viel zu wenig beachtete Folge der technischen Revolution. Sie hat den Menschen selbst in einen riesenhaften Apparat gegenseitiger Dienstleistungen eingespannt, der dem einzelnen eine Bewegungsfreiheit nur noch gestattet, wenn sich andere mit ihm bewegen. Das hat für die Arbeit der Evangelischen Akademie wie für jeden Dienst, der an einer Heilung der Schäden unserer Gesellschaft mitzuwirken versucht, eine schmerzliche Folge: Jedes Gespräch über die Nöte unserer Zeit und über die Aufgaben, die verantwortliche Menschen in ihr haben, endet zunächst notwendig mit einer Enttäuschung. Es ist die Enttäuschung des Menschen, der anfängt, über das zu reden, was ihm Not macht, und dem gerade darüber zum Bewußtsein kommt, daß er mit seiner schwachen Kraft doch nichts zu ändern vermag.

Wir erleben es immer wieder, wie Menschen zunächst erstaunt, erleichtert, ja begeistert die Tatsache zur Kenntnis nehmen, daß sich die Kirche für die Nöte und Konflikte interessiert, denen sie tagtäglich in ihrem beruflichen Wirken ausgesetzt sind. Voll Mut gehen sie neu an ihre Arbeit, und nach einiger Zeit bemerken sie, daß sich im Grunde nichts geändert hat, obwohl sie selbst den ernsten Willen dazu hatten. Jeder Seelsorger weiß, daß sein persönlicher seelsorgerlicher Dienst, ja sogar die großen evangelistischen Unternehmungen, wie wir sie auch in diesem Jahr wieder erlebten, fruchtlose Anstöße bleiben, wenn die dadurch entstandene Bewegung nicht in eine Gemeinschaft von Menschen einmündet. Darum fragen wir: Wie soll ein Lehrling, wie soll eine Bürosekretärin, wie soll selbst ein Pfarrer oder ein Generaldirektor in der heutigen Welt kollektiver Arbeitsverbundenheiten eine innere Bewegung und neue Erkenntnisse *festhalten,* wenn es ihm nicht gelingt, sie irgendwie auf die ganze Organisationsmaschine, in der er selbst nur ein kleines Rädchen ist, zu übertragen? Es wird im Takt gearbeitet in der modernen Welt, und wer aus dem Takt kommt, erscheint taktlos, selbst wenn es in der besten Absicht geschähe. Wie kann der Takt in den Fällen geändert werden, in denen er vom Teufel dirigiert wird? Das ist die sittliche Grundfrage, die Millionen und Abermillionen von Menschen in Europa, in Amerika, Afrika und Asien in ihrem Herzen tragen, wenn sie anfangen, den Zug zur Mitte in sich zu verspüren.

Wenn in der heimatlichen Gemeinde sich ein Dammbruch ereignet oder eine Feuersbrunst ausbricht, der der einzelne machtlos gegenübersteht, dann läuten die Kirchenglocken. Das ist nicht nur ein äußerliches Alarmsignal. Es ist der Ruf *Gottes,* der daran erinnert, daß jetzt alle verantwortungsbewußten und einsatzfähigen Menschen gerufen sind. Wer aber

– das ist die Frage – läutet die Kirchenglocken, wenn in der Arbeitswelt irgendwo ein sozialer Notstand ausbricht oder ein Dammbruch aus dämonischen Tiefen aufbricht? Man hat gelernt, für äußere Katastrophenfälle eine technische Apparatur in Bewegung zu setzen. Es gibt aber auch langsam sich entwickelnde innere Katastrophen. Es gibt sich zusammenballende Gewitterladungen des Hasses, der Verzweiflung, ja des Zwanges zum Bösen, die mit ihrem Blitz jeden treffen, der sich nicht duckt. Wie wird hier in den Bereichen der Arbeitswelt, fern von der heimatlichen Gemeinde die Kirche alarmiert? Wer ruft hier die Gläubigen zum gemeinsamen Gebet? Wer zeigt ihnen den Sinn und die Einsatzmöglichkeit des von Gott gebotenen Opfers? Wer erweckt in ihnen den Glauben, daß Gottes Wille das Wohl der Menschen nicht nur wünscht, sondern auch in dieser Welt vollzogen haben will? Es ist bis zum heutigen Tag eine Anklage gegen die individualistische Welt des Bürgertums und, soweit sie ihr verfallen war, auch gegen die Kirche, was Karl Marx vor hundert Jahren in seiner „Deutschen Ideologie" gesagt hat: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern." Was heißt aber die Welt verändern? Es heißt nicht, wie Marx und die amerikanischen Prediger des sozialen Evangeliums meinten, ein Paradies auf Erden mit dem Mittel der Revolution oder der allmählichen Evolution schaffen. Solche Ziele verkennen in schwärmerischer Weise das Wesen dieser Welt, in der die Selbstsucht der Menschen immer von neuem dem Unrecht und dem Haß die Türe öffnen würde. Und doch wird etwas anders, wo in einem Staat, einer Gemeinde, einer Fabrik, einem Verband das Kraftfeld einer christlichen Gemeinde wirksam wird. Ich sage der „Gemeinde". Auch eine große Summe frommer Einzelgänger wird weder zu Gehör noch zur Wirkung kommen. Wo aber tritt in der Arbeitswelt die Gemeinde in Erscheinung, die gemeinsam fragt, hört, denkt, betet, handelt und Gott unter den Menschen zu dienen sucht? Geriet nicht unsere Kirche mehr und mehr in einen tragischen Widerspruch: In derselben Zeit, in der die sittlichen Entscheidungen des einzelnen mehr und mehr in kollektive Entscheidungen verwoben werden, wird die Gemeinde, der Rückhalt Gleichgesinnter, von der alltäglichen Welt ferngerückt, statt daß genau das Gegenteil angestrebt wird. Die Gemeinde fühlt sich für den Alltag ihrer Glieder unzuständig, und im selben Maß werden diese Glieder von dem Geist zweckhafter Kollektive aufgefressen.

Es ist eine der entscheidenden Fragen, mit denen die Evangelische Akademie seit dem Beginn ihrer Arbeit ringt und die zu den wichtigsten Fragen der modernen Gesellschaft gehört: Wie kann der sittliche Wille in den kollektiven Gebilden der heutigen Welt erkannt und wie kann er vollzogen werden, wo das Gewissen doch immer nur das Gewissen von einzelnen ist?

Die zweite Frage hängt gleich damit zusammen: Wie verhalten sich hierbei kirchliche und weltliche Gemeinschaften zueinander? Wer ist für die Klärung sozialpolitischer und betrieblicher Mißstände verantwortlich? Sind es nicht die Betriebsleitungen und Betriebs-Vertretungen oder auch die Gewerkschaften und die Arbeitgeber-Verbände? Vielleicht der Staat? Was haben in diesen Fragen die Kirche oder gar christliche Betriebskerne und christliche Wirtschaftsgilden zu suchen? Droht hier nicht der alte Konflikt zwischen Kaiser und Papst in neuer Form? Selbstverständlich droht er; denn überall, wo die Verantwortung weltlicher Gemeinschaftsgebilde vor den Geboten Gottes in Frage steht, ist ein Spannungsverhältnis zwischen kirchlicher und weltlicher Gemeinschaft das einzig Gesunde und Normale. Spannungsverhältnis bedeutet noch nicht Streit, aber es bedeutet das gegenseitige Aufeinander-Wirken von Kräften. Wo die Kirche im politischen und sozialen Raum keine

sittlichen Kräfte zu mobilisieren vermag, ist es auch einzelnen führenden Christen, die auf diesem Gebiet tätig sind, schwer möglich, in dem Kräftespiel der Interessen dem sittlichen Willen der Kirche Rechnung zu tragen.

Führt aber dann der Weg der modernen Gesellschaft zur Mitte ihres Seins nicht doch letzten Endes zu einer Klerikalisierung der Welt und im Rückschlag notwendig zu einer Säkularisierung der Kirche?

Wie verhalten sich, ganz praktisch gesprochen, die von der Evangelischen Akademie gesammelten Gruppen von Arbeitern, von Lehrern, von Bauern und sonstigen Personengruppen zu den Organisationen, die die berufliche Arbeit dieser Menschen zu ordnen pflegen, also zum Betrieb, zur Gewerkschaft, zum beruflichen Interessen-Verband, zu den Organen des Staates? Genau wie eine Kirchengemeinde zur Ortsgemeinde! Man kann es am Beispiel der Sturmglocken erläutern, das wir vorher gebrauchten: die Ämter, die bei einem Deichbruch und einer Feuersbrunst zunächst führend in Erscheinung treten, sind die des Deich- und Feuerwehrhauptmanns. Wo es sich um Entscheidungen zur fachgerechten Bekämpfung der Feuers- und Wassersnot handelt, haben weder der Landrat noch der Bürgermeister noch der Pfarrer das Kommando, sondern der führende Spezialist, der die Sache gelernt hat. Er vertritt die weltliche Sachgemäßheit. Es gibt aber auch so etwas wie einen Totalitarismus der Spezialisten, der dann in Erscheinung tritt, wenn ein auf einen bestimmten Zweck gerichtetes Handeln den Blick auf das Ganze verliert. Was wäre geholfen, wenn der Deichhauptmann die Fluten dadurch von seinem Abschnitt wegleitete, daß er sie aufs Nachbardorf lenkte? Was wäre davon zu halten — um es in einer unwirklich-apokalyptischen Vision zu sagen —, wenn er auf die Idee verfiele, das Loch im Deich mit Menschenleibern zu stopfen? Sowohl der Staat als die Kirche haben eine Verantwortung dafür, daß der einzelne Sachkenner genötigt wird, sein fachgemäßes Handeln der Rücksicht auf das Ganze und der Liebe zu den Menschen unterzuordnen. Sowohl der Staat als die Kirche haben Gemeinschaften von Menschen zur Verfügung, die sich verpflichtet wissen, diesen höheren Anliegen Geltung zu verschaffen: der Staat — die geordnete Bürgerschaft mit ihren Trägern der politischen Gewalt; die Kirche — das waffenlose Wort und die Gemeinschaft derer, die seinem Ruf folgen. Wir dürfen uns darum nicht von den Einwänden derer beeindrucken lassen, die die Welt der beruflichen Arbeit zu einer ausschließlichen und eigengesetzlichen Domäne der Fachleute erklären wollen. Der Fachmann wird in den Fragen der politischen und der sittlichen Verantwortung seines eigenen Arbeitsgebietes zu einem Dilettanten, wenn er sich dem gesunden Spannungsverhältnis zu der Gemeinschaft des Staates und der Kirche zu entziehen versucht, bloß weil er seine Zwecke reibungsloser zu erreichen vermag, wenn beide von seinem beruflichen Wirkungsfeld abwesend oder in ihm stumm sind. Aus diesem Grund führt die Kirche in der Evangelischen Akademie nicht nur ein Gespräch, sondern zuweilen auch einen Kampf. Sie wird aber in diesem Kampf nur dann keinen Schaden nehmen, wenn sie die Funktion der Fachkenner und des Staates voll respektiert.

Darum haben wir, um es an einem konkreten Beispiel zu sagen, den Gewerkschaften gegenüber das Recht christlicher Gruppen im Betrieb ebenso entschlossen verteidigt wie die Bildung eigener christlicher Gewerkschaften abgelehnt. Wir wollen die Bildung christlicher Teilgemeinden in der Arbeitswelt. Aber sie sollen die Funktionen weder der fachlichen noch der politischen Gemeinschaften ersetzen. Sie sollen das Salz der Erde sein, wie Christus es geboten hat.

Die *Formen* der christlichen Gemeinschaft in der Arbeitswelt — die Weltkirchenkonferenz von Evanston hat dafür

das Hilfswort der Para-Gemeinden geprägt —, die aus den Tagungen der Akademien entstehen, sind völlig verschieden. In vielen Fällen werden solche „Gemeinden" einer organisatorischen Form gar nicht bedürfen. Die loseste Form besteht darin, daß Menschen desselben Berufs, die miteinander auf einer Akademietagung waren, sich, wenn sie bei einer Sitzung oder im Betrieb zusammentreffen, an das gemeinsam Erlebte erinnern und dadurch unter Umständen zu gemeinsamem Handeln kommen. In vielen Fällen wird es freilich nötig sein, daß für bestimmte soziale Gruppierungen haupt- oder nebenamtliche Betreuer eingesetzt werden: die Herde bedarf des Hirten, und das nicht nur im Bereich der Ortsgemeinde, sondern auch in der Arbeitswelt. Dieser Hirte kann in manchen Fällen der Hirte der Ortsgemeinde sein. Aus Gründen der örtlichen Entrückung und fachlichen Spezialisierung der Arbeitswelt bedarf allerdings die Schar der gemeindlichen Hirten einer Ergänzung, deren Arbeitsgebiet nicht örtlich, sondern fachlich abgegrenzt ist. Hier steht nicht nur die Evangelische Akademie, sondern mit ihr die ganze Kirche vor einem großen Aufgabengebiet, das erst anfangsweise bewältigt ist.

3

Der dritte Schritt auf dem Weg zur Mitte, der mit dem zweiten aufs engste zusammenhängt und in gewissem Sinne gleichzeitig vollzogen wird, ist der Dienst der *Antwort auf die Fragen der Menschen:* Was sollen wir tun? Das heißt: Was sollen wir tun, um in unserem Alltag dem Willen Gottes Raum zu schaffen? Solche Antworten, die vielfach dem sozialethischen Bereich angehören, sind Früchte einer Gemeinschaft von Menschen, die ihre Verantwortung vor Gott und den Menschen und ihre Sachkenntnis der dazugehörenden Fragengebiete in einem gemeinsamen Denkprozeß und in gemeinsamem Handeln bewährt haben. Die Evangelische Akademie erstrebt also nicht eine einseitige Belehrung der Laien durch die Amtsträger der Kirche. Es ist nicht Sache von uns Theologen, sich zum Lehrmeister der Welt aufzuwerfen und jedermann zu belehren, wie er seine weltlichen Geschäfte zu betreiben hat. Wohl aber kann es Sache einer Gemeinschaft von Christen sein, in der berufliche, theologische und politische Erfahrungen vereint sind, die also auch zu einem gemeinsamen Aufruf zur Tat befähigt sind. Der Feuerwehrhauptmann, der Landrat und der Pfarrer müssen, um im Bilde zu bleiben, aufeinander hören, wenn sie wissen wollen, was sie Gott und den Menschen schuldig sind. Ein solches Gespräch zwischen Theologen und Laien mit dem Ziel, sozialethische Weisungen zu erarbeiten, will die Evangelische Akademie anbahnen. Ich sage, sie will es *anbahnen,* denn in vielen Fällen ist es nicht ihre Sache, es zu Ende zu führen. Die Evangelischen Akademien haben zwar miteinander eine Studiengemeinschaft gegründet, in der Fachgelehrte aller Fakultäten sich um die Klärung spezieller, vor allem sozialethischer Grundsatzfragen mühen. In den meisten Fällen werden diese Antworten aber nicht bei den Akademien, sondern auf den Universitäten, in Fachausschüssen und ähnlichen Einrichtungen gefunden werden müssen. Die Evangelische Akademie beschränkt sich darauf, in immer neuen Tagungen bestimmte Fragen zur Diskussion zu stellen, um die Gremien, in denen die Lösungen gefunden werden müssen, auf bestimmte Anliegen aufmerksam zu machen und in ihnen die Bereitschaft zu einer Verständigung mit ihren Gesprächspartnern immer neu zu wecken.

Es wäre freilich ein Irrtum, wenn man meinen würde, die moderne Welt leide nur an einem Mangel an Erkenntnissen über das rechte sittliche Verhalten des einzelnen und der Gruppe. In vielen Fällen wissen die Menschen ganz genau, was zu tun

ist. Das Gespräch ist oft längst geführt, ehe es eine Evangelische Akademie gibt. Und dennoch fehlt ihnen etwas. Es fehlt ihnen sogar das Entscheidende. Man kann es ganz einfach sagen: Sie wissen um den Willen Gottes in ihrem Alltag, aber es fehlt ihnen der Glaube an Gott. Oder vielleicht haben sie auch den Glauben an Gott, aber er ist ihnen irgendwie ferne gerückt, zum mindesten ferne von ihrem Alltag. Darum wäre der Weg zur Mitte, den die Evangelische Akademie mit Menschen aus der modernen Welt zu gehen versucht, nutzlos — es wäre im wörtlichsten Sinne ein Holzweg —, wenn er nur zu christlichen Anweisungen fürs Leben oder gar nur zu nützlichen sozialen Praktiken führen würde, aber nicht zu Gott selbst.

4

An dieser Stelle hört die Evangelische Akademie auf, nur eine Stätte des Gespräches zu sein. Sie wird, wenn auch nach außen nicht so sichtbar, eine Stätte des Kampfes. Bei diesem Kampf geht es um eine ganz einfache Sache, nämlich um die Frage, wer letzten Endes in der Mitte stehen will, Gott oder der Mensch. Zunächst steht der Mensch in der Mitte. Der Mensch sucht nach Mitteln, nach Ratschlägen, der Mensch sucht sogar vielleicht göttliche Hilfe, um seine Zwecke zu erreichen und seine Nöte zu bannen. Unsere Arbeiter haben es uns schon sehr massiv gesagt, was andere nicht weniger massiv denken: Wir interessieren uns für euren Gott nur, wenn er auf sozialem Gebiet etwas in Bewegung bringt.

Fast jeder Besucher der Evangelischen Akademie bringt eine Infektion mit ins Haus. Es ist die Infektion mit dem menschlichen Zweckdenken, dem ganz naiv selbst Gott und die Kirche untergeordnet werden. Manche haben schon mit Recht gefragt, ob die Evangelische Akademie diese Infektion nicht auf die ganze Kirche übertragen wird. Wird sie es sich gefallen lassen, daß Gott zu einem Nutzwert der Menschen gemacht wird? Wenn das der Fall wäre, dann würde in der Tat der Weg der Evangelischen Akademie in einem großen Selbstbetrug enden.

Es ist freilich gar nicht so einfach, die Menschen, die hierher kommen, von dieser Infektion zu heilen, zumal sie durchaus mit Recht hierher kommen aus keinem anderen Grund, als weil sie für ihren Alltag eine Wegweisung und praktische Hilfe haben wollen.

Es wäre unwahr oder unchristlich zu behaupten, daß Gott nur will, daß die Menschen ihm dienen. Er will zuerst ihnen selbst dienen, auch in der Erfüllung ihrer beruflichen Pflichten. Sollen wir leugnen, daß der weltliche Berufserfolg in vielen Fällen mit geistlichen Wurzeln zusammenhängt? Im Gegenteil: es ist unsere Aufgabe, diese Zusammenhänge aufzudecken. Aber dann kommt das Entscheidende, und von dem müssen wir jetzt reden.

Daß der Mensch eine Mitte braucht und daß es für die Staaten, für die Sozialgebilde und für jeden einzelnen Menschen nützlich ist, die Bindung einer solchen Mitte zu haben und festzuhalten, hat selbst die weltliche Sozialwissenschaft als anerkannte These festgestellt. Sie übersieht nur meistens eines: gute Freunde, getreue Ehefrauen und seinen Gott findet nur der, der sie nicht um des Nutzens willen sucht. Hier bedarf der moderne Mensch der Bekehrung, der einfachen Umkehr, der Abkehr von sich selbst und seinem Zweckdenken und der Hinkehr zum Du. Ohne diese Umkehr bleibt er mit allem Suchen zur Mitte nichts anderes als ein Narr. Ein närrischer hypochondrischer und einsamer Junggeselle. Selbst wenn er über die größten Apparate verfügt und die größten Reichtümer anhäuft und die besten Rezepte verschluckt.

Aus diesem Grunde steht am Anfang jeden Tages einer Akademietagung eine Stunde biblischer Besinnung. Allerdings

tragen wir auch bei dieser Stunde dem Tatbestand Rechnung, daß die Menschen, die zu uns kommen, nicht nach ihrer christlichen Gläubigkeit ausgesucht sind, sondern als Kinder dieser Welt ein Gespräch mit der Kirche suchen. Die biblische Besinnung, die am Anfang jeder Tagesdiskussion steht, wird darum ohne Lied und Gebet gehalten. Es wird hier versucht, die christliche Botschaft den Menschen möglichst lebensnah und handfest anzubieten. Es ist letzten Endes nichts anderes als das, was in der Geschichte vom verlorenen Sohn erzählt ist. Der Sohn, der anfängt, nach seiner Heimat zu fragen, weil er Hunger hat, soll satt werden. Aber das ist nicht das Erste und nicht das Letzte. Entscheidend ist zu erkennen, daß der Weg zur Mitte nur dem offen steht, der sich zu sprechen entschließt: Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen.

Eberhard Müller

Die religiöse Rechtfertigung der Macht war dort, wo sie wirklich geglaubt und nicht bloß äußerlich übernommen worden war, ein Schutz gegen Machtmißbrauch gewesen . . . Das Gottesgnadentum hat, wie die Geschichte uns lehrt, keine Kriege zu verhindern vermocht. Vielleicht aber, daß man sagen darf, die religiös gebundene politische Macht sei im Krieg wie im Frieden der Stimme des Gewissens gegenüber zugänglicher geblieben als die Macht, die nur noch brutales Recht des Stärkeren geworden war . . .

Solange der Staat seine Macht religiös rechtfertigte, waren Volk, Land und Staat in den Augen jener, die die Macht ausübten, anvertrautes Gut. Von dem Moment an, da die Macht zu einer bloßen, notwendigen Antreiberin erklärt wurde, damit die verschiedenen Staatszwecke verwirklicht werden konnten, trennte man sie vom Gewissen . . . Man erfand natürlich andere Sicherungen gegen den Machtmißbrauch . . . Dort, wo es heute gelingt, diese Sicherungen unwirksam zu machen, erhebt aber die Tyrannei ein Angesicht, das viel fürchterlicher ist als die Fratze aller früheren Tyrannen. Man erzählt sich, der russische Zar Alexander II. sei ob der Lektüre der Novelle „Aufzeichnungen eines Jägers" des Dichters Turgenjew derart erschüttert gewesen, daß er die Leibeigenschaft aufhob. Das war ein absoluter Fürst mit christlich ansprechbarem Gewissen. Es ist undenkbar, daß irgend ein russischer Dichter durch die Schilderung der dunklen Seiten des bolschewistischen Systems das Herz der Machthaber des Kremls derart zu erweichen vermöchte, daß diese darangingen, die schlimmsten Auswüchse der kommunistischen Tyrannei zu beheben.

Peter Dürrenmatt

Stecke dein Schwert in die Scheide!

Die Worte Jesu über das Schwert scheinen mit einer besonderen Spannung geladen zu sein. Das Zwei=Schwerter=Wort Lukas 22, 36—38 hat bekanntlich in der Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst eine entscheidende Rolle gespielt und spielt sie bis auf den heutigen Tag in der katholischen Kirche innerhalb der Lehre von geistlicher und weltlicher Gewalt. Das — viel weniger dunkle — Wort an Petrus: „Stecke dein Schwert in die Scheide!" (Joh. 18,11) hat heute eine breite Aktualität bekommen, wo wir als Christen in Westdeutschland uns dem Wiedererstehen von Streitkräften gegenübersehen, das wir so oder so mitzuverantworten haben, wir mögen es billigen oder widerstrebend geschehen lassen. Dabei wäre der Ernst der uns gestellten Frage gewiß verkannt, wollten wir uns darauf berufen, daß dem Petrus nicht der Besitz und das Tragen des Schwertes überhaupt verwiesen werde, sondern lediglich das Blankziehen in jener Stunde. Dies ist jedenfalls nicht die Meinung der Parallelstelle Matthäus 26,52, wo Jesus fortfährt: „Denn wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen." Vielmehr hätte Jesus dem Petrus dem Sinne nach ebensogut sagen können: „Wirf dein Schwert von dir! Verzichte auf Widerstand!"

Möchte uns die Aktualität des Wortes zu Mißverständnissen wie dem oben abgewiesenen verlocken, so werden wir um so besser daran tun, Jesu Worte zunächst ganz aus ihrer eigenen, ursprünglichen Situation heraus zu verstehen. „Stecke dein Schwert in die Scheide!" Niemals ist das Schwert für eine gerechtere Sache gezogen worden (Luther). Und dennoch will Jesus davon nichts wissen. Nach Lukas 22,51 macht er die Tat seines wehrhaften Jüngers sogar ganz ungeschehen, indem er das abgehauene Ohr wieder heil macht. Er hätte ja wirklich die Möglichkeit gehabt, die ihn bedrohende Macht zunichte zu machen; er hätte nur ein Wort zu sagen brauchen, und zwölf Legionen Engel hätten um ihn gestanden, so daß niemand ihm ein Haar hätte krümmen können. Aber das wollte er nicht. Warum nicht? Weil er wußte, daß es für ihn gerade darauf ankam, „den Kelch zu trinken", den der Vater ihm darreichte (Joh. 18,11). Weil ihm gewiß war, daß nur so „die Schrift erfüllet würde" (Matth. 26,54), die seit den Tagen der Erzväter davon redete, wie Gott den Menschen in ihrem selbstverschuldeten Elend zu Hilfe kommen wollte. Aber vor diesem Wissen Jesu geriet die Treue derer ins Wanken, die ihm die nächsten waren. Die Stunde, in der Petrus als Sprecher der Zwölf Jesus als dem göttlichen Messias gehuldigt hatte, war nicht zu Ende gegangen, ehe derselbe Petrus — und ganz gewiß wiederum im Sinne seiner Mitapostel — zu dem angekündigten Leidenswege sein leidenschaftliches Nein gesprochen hatte (Matth. 16,22). Eine tiefe Kluft offenbarte sich darin zwischen dem, was Jesus als Gottes Ratschluß erkannt hatte, und den Vorstellungen, die die Jünger vom Heilshandeln Gottes hegten. Der biblische Bericht mit der immer wiederholten Leidensankündigung läßt ahnen, welche Mühe und Geduld es sich Jesus hat kosten lassen, den Jüngern

seinen Weg ans Kreuz begreiflich zu machen. Und man muß unumwunden sagen, daß sie alle bis über den Karfreitag hinaus bei ihrem Nein geblieben sind. Allenfalls halten sie ein Verhängnis für unausweichlich, in dem man als anständiger Mensch seine Treue zu bewähren hat. So Petrus: „Und wenn ich mit dir sterben müßte, so will ich dich nicht verleugnen!" (Mk. 14,31). Oder die resignierenden Worte des nach Ostern so schwer zu überzeugenden Thomas: „So wollen auch wir mitziehen, daß wir mit ihm sterben!" (Joh. 11,16). Das alles ist weit entfernt von einem Ja, es ist im Resignieren geradezu ein Nein zum Wege Gottes. Nicht alle Jünger sprechen ihr Nein so mißtönend wie Judas Ischarioth. Aber sie sprechen es schließlich doch ohne Ausnahme: in Gethsemane fliehen sie alle. Auch der Schwerthieb des Petrus ist ein solches Nein. Es hat offenbar seine Bedeutung, daß Johannes, der einzige Evangelist, der den Namen des schwertführenden Jüngers überliefert, gerade Petrus, den Verleugner, nennt. Mit dem Schwerte dreinschlagen und mit einer augenscheinlich gescheiterten Sache nicht identifiziert sein wollen — das entspringt der gleichen innersten Haltung. Und zwar nicht nur einer besonderen Charakteranlage des Petrus. Denn das ist dem natürlichen Menschen von jeher und bis auf den heutigen Tag ein rechtes Ärgernis gewesen, daß der allmächtige Gott dem Menschen in seiner eigenen Niedrigkeit begegnet, daß sein erlösendes und rettendes Handeln den Weg der Selbstverleugnung, der Schmach, des Leidens und Sterbens geht. Vor diesem Wege kann das Dreinschlagen des Petrus wie jede andere „Aktivität", die da meint, man müsse der Sache Gottes auf andere Weise nachhelfen, nur als Torheit und als Ungehorsam gelten. So also ist es eigentlich und zuerst gemeint, wenn Jesus seinem Jünger sagt: „Stecke dein Schwert in die Scheide!"

Hat das Wort uns also nichts für unsere eigene, nicht ohne Grund vielfach als notvoll empfundene Wiederbewaffnungsfrage zu sagen? Ja und nein. Es sagt uns gewiß nicht, ob wir in diesem Augenblick und in der zur Zeit vorgesehenen Weise in Westdeutschland Streitkräfte aufstellen sollen. Es sagt uns auch nicht einmal, ob wir es überhaupt tun sollen oder dürfen. Hier müssen wir streng an dem biblischen Ort des Jesuswortes festhalten. Petrus sollte Gott nicht in den Arm fallen, der seine Königsherrschaft durch den Leidensweg seines Sohnes heraufführen wollte. Wer die politische Entscheidung für eine Wiederbewaffnung mit der Tat des Petrus parallel setzte, wäre in Gefahr, die Einzigartigkeit des Handelns Gottes in Jesus Christus zu übersehen und aus diesem Handeln eine zeitlose Wahrheit mit einem entsprechenden Sittenkodex zu machen. Zudem würde er sich über kurz oder lang zu der Behauptung genötigt sehen, daß wir Deutschen — sei es als Exempel, sei es „stellvertretend" — Gewalt zu leiden hätten, weil Gott diesen Weg gehen wolle. Das aber sind Gedanken, die sich von der biblischen Grundlage weit entfernen.

Einiges andere dagegen hat Jesu Wort uns unzweideutig genug zu sagen: Weil Gottes Sache keines Schwertes bedarf, so darf zur Wiederbewaffnung auch nicht im Namen des Glaubens aufgerufen werden, wie man es aus der — sonst in mancher Hinsicht wohlbegründeten — Rede vom „christlichen Abendland" doch oft genug herausklingen hört. Einen „heiligen Krieg" kann es für uns

Christen niemals geben. Keine Gloriole darf das Schwert umstrahlen — wie das bei uns (und anderen) nicht selten geschehen ist. Daß das Amt des Schwertes von Gott den Menschen zum Segen gesetzt ist, darüber läßt die Bibel keinen Zweifel (z. B. Röm. 13, 1—7). Auch die Warnungen davor, zum Schwert zu greifen (Matth. 26,52; vgl. 1. Mose 9,6), heben das Schwertamt nicht auf, sondern setzen es voraus und unterstreichen seine Bedeutung. Unser Wort aber erinnert uns nachdrücklich daran, daß das Schwert ein „Notbehelf" ist und bleibt, entsprungen dem sündlichen Wesen des Menschen und ohne Kraft, ihn daraus zu erlösen und zu einem Kinde Gottes zu machen. Wo das irdische Leben der Menschen erhalten werden muß, da hat das Schwert seine Aufgabe; wo aber ein Mensch in der Nachfolge Christi zum ewigen Heil gelangen soll, da wird der Herr wie einst so auch heute über alle Mittel und Möglichkeiten, Kräfte und Waffen des Menschen das Urteil sprechen: „Stecke *dein* Schwert in die Scheide!"

Heinrich Greeven

Wenn Gott den Befehl nicht hätte über Recht und Unrecht, so würde alles zunichte. Denn dann gäbe Petrus mit seinem Exempel einem jeglichen Raum, ebenfalls das Schwert zu tragen. Und wer wollt dann wehren? sonderlich, wenn er auch noch recht hätte wie hier Petrus. Damit dem gewehrt würde, wird hier auch St. Petrus gewehrt. Christus will eher Not leiden und Petrus das Schwert einstecken heißen, als daß Gottes Ordnung zerstört würde. Gott will lieber ungerechte Obrigkeit als ein ungerechtes Volk leiden . . . . Darum will Christus, daß Petrus trotz seinem besten Schein Unrecht und Pilatus, Pharisäer und Gottlose recht haben sollen . . .

Stecke Dein Schwert in die Scheide, spricht Christus, „dein", weils nicht das Schwert der gottgeordneten Obrigkeit ist. Das soll ein Sprichwort werden. Wenn ein unberufener Prediger auftritt, soll man ihm sagen: stecke dein Schwert in die Scheide! Wenn der Nachbar tun will, was ihm nicht befohlen ist, soll man ihm sagen: stecke dein Schwert in die Scheide! Und so fort zu allen, die etwas beginnen ohne Auftrag. Man soll in fremden Landen nicht vorwitzig sein. . .

Luther

Aus der Predigt vom 5. Dezember 1528 über Johannes 18, 10—11

KURT DIETRICH SCHMIDT

Thomas von Aquin — Scholastiker und Humanist

Von einem „Treppenwitz der Weltgeschichte" hätten die Humanisten des Renaissancezeitalters wahrscheinlich gesprochen, wenn sie geahnt hätten, daß heute ein so profunder Kenner der Scholastik wie Martin Grabmann — mit dem der Franzose Etienne Gilson hier weitgehend übereinstimmt — ausgerechnet den Fürsten der Scholastik, Thomas von Aquino, als den Begründer des christlichen Humanismus bezeichnen würde. Denn keine geistige Bewegung verachteten jene Humanisten abgrundtiefer als eben die Scholastik. Und doch: gehört Thomas nicht trotzdem, an ihren eigenen Maßstäben gemessen, zu ihnen? Seine Leidenschaft für die Antike war kaum geringer als die ihre. Er war zwar kein Platoniker wie die Florentiner des 15. und 16. Jahrhunderts, sondern Aristoteliker; aber das waren die Humanisten der Schule von Padua auch. Mit gleicher Leidenschaft wie die späteren Humanisten hat Thomas versucht, an die Originalschriften des Aristoteles und an alle antiken Kommentare zu ihnen heranzukommen; schon beim vierten Kreuzzug ließ er Wilhelm von Moerbecke eifrig nach griechischen Originalen suchen. In seinen Werken finden sich zwar keine vergilischen Hexameter; er hat auch nicht, wie die Humanisten, in antikem Versmaß gedichtet, und seine Prosa ist gewiß kein ciceronianisches Latein. Aber seine religiöse Lyrik ist von solcher Kraft, daß sie noch heute lebendig ist, während die Verse der Humanisten längst verschollen sind.

Der Form seiner Arbeiten wegen wird man also Thomas kaum den Begründer des christlichen Humanismus nennen können; dieses Urteil muß sich vielmehr auf deren Sachgehalt gründen. Wir stehen demnach vor der Frage: hat die Aufnahme der aristotelischen Philosophie durch Thomas zu einer solchen Verschmelzung antiken und christlichen Denkens geführt, daß man hier mit Recht von einem Humanismus sprechen kann? Insbesondere: wie sieht das neue *Menschenbild* aus, das Thomas durch die Adaption des Aristotelismus gewonnen hat? Denn bekanntlich besteht ja die Eigenart des Thomismus im Rahmen des scholastischen Bemühens, auctoritas und ratio zu verbinden, Tradition und kritische Verarbeitung des Tradierten zu vereinen, darin, den überlieferten Augustinismus festzuhalten, ihn aber mit Hilfe aristotelischer Denkprinzipien rational zu durchdringen.

1

Sein Lebensweg führte Thomas fast zwingend dazu, diese Synthese zu vollziehen. 1226 ist er als Sprößling eines langobardischen Adelsgeschlechtes in Roccasecca (Unteritalien) geboren. In seinen Adern floß sogar Blut des

hohenstaufischen Kaisergeschlechtes. Mit fünf Jahren wurde er bereits dem benediktinischen Gründungskloster Monte Cassino zur Erziehung übergeben. Beim Studium in Neapel hat ihn Petrus de Hibernia auch schon in Aristoteles eingeführt. In Paris und Köln, hier als Schüler des berühmten Albert des Großen, des gefeierten Naturwissenschaftlers, setzte er seine Studien fort, inzwischen Glied des Dominikanerordens geworden. Auch hier blieb er aber unter aristotelischem Einfluß. Seit 1252 wirkte er selbst teils als Magister in Paris, teils am Hofe des Papstes in Anagni und Rom, dann wieder als Lehrer in Paris und zuletzt in Neapel.

Schon 1274 starb er; noch nicht fünfzig Jahre alt, Schriften geradezu riesigen Ausmaßes hinterlassend: Kommentare zu den Werken des Aristoteles, exegetische Arbeiten über eine Fülle alt- und neutestamentlicher Schriften, einen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, eine Summa contra gentiles, d. h. eine Religionsphilosophie, und eine Summa theologica, die bedeutendste Dogmatik, die die Scholastik überhaupt hervorgebracht hat, fünf dicke Quartbände in der Pariser Ausgabe.

Wie er in diesen Werken das überlieferte, wesentlich augustinisch gefärbte christliche Gedankengut mit dem Aristotelismus so verschmolzen hat, daß alle Ablehnung des Aristoteles, die damals weit verbreitet war, schnell verstummte, das sei an ein paar Gedankengängen verdeutlicht, die für das *Menschen*bild des Thomas entscheidend sind.

2

Als Neuplatoniker dachte Augustin im Schema der Ordnung, die das 'All durchzieht, ja, die als eine Gott gesetzte Ordnung das All bestimmt und es eben zu dem macht, was es ist, zu einem Kosmos. In der vorthomistischen Zeit hat man dieses Ordnungsdenken auch auf die gesellschaftliche Struktur der Menschheit angewendet. Kaiser und Könige, Ritter und Bauern, Bischöfe und Priester, sie alle sind von Gott selbst in den Stand berufen, in dem sie stehen. Tut jeder an dem Orte, an den ihn Gott so gestellt hat, seine Pflicht, so gedeiht das Ganze wohl. So stark, daß es geradezu an Luthers Berufsgedanken erinnert, wird hier die Pflicht betont, daß jeder in seinem Stand das Seine ganz tun muß, damit die gottgewollte Ordnung des Ganzen erhalten bleibt und alles wohl gerät. Von hier aus hat Friedrich Heer, ein katholischer Historiker aus der Wiener Schule, das Vorgehen Gregors VII. gegen Kaiser Heinrich IV. nichts anderes als eine Revolution nennen zu müssen geglaubt, eben weil es diese geheiligte Ordnung Gottes gestört habe. Thomas hält an diesem Gedanken des göttlichen ordo, des Kosmos, entschieden fest, verbindet aber mit ihm die aristotelische Teleologie und gibt ihm dadurch eine ganz neue Gestalt. Denn jedes ordo-Denken ist statisch, konservativ. Die Ordnung Gottes steht fest; in sie muß man sich einordnen. Und ist damit zugleich ganz fest in eine Gemeinschaft eingegliedert. Das aristotelische Denken jedoch ist final, es eilt auf ein Ziel zu, ist also zweckbestimmt. Damit aber ist die ganze Blickrichtung des Menschen gewandelt. Statt

sich in gegebene Verhältnisse einzufügen, müht er sich nun um ein gestecktes Ziel — ein Ziel, das Thomas natürlich transzendent als die ewige Seligkeit bestimmt hat.

Beide Sichtweisen waren insofern leicht miteinander zu verbinden, als das Mittelalter schon vor Thomas das augustinische Reichgottesdenken als Aufgabe begriffen hatte, als die große Aufgabe nämlich, die Welt zum Reich Gottes zu gestalten. Die *Welt* zum Reich Gottes zu gestalten. Es ist kaum jemals ein größerer Impuls zur Weltgestaltung ergangen als in dieser Konzeption. Protestanten wundern sich oft, daß Angehörige der katholischen Kirche, die doch für ihr Empfinden so stark asketisch bestimmt, so stark weltabgewandt gerichtet ist, daß sich Katholiken trotzdem so eifrig um die rechte Gestaltung der irdischen Verhältnisse mühen. Hier ist jedenfalls einer der Impulse dazu, vielleicht der stärkste, gegeben: es gilt alles daran zu setzen, daß die Welt zum Reich Gottes werde.

Mit diesem zukunftsträchtigen, weit vorausblickenden augustinisch bestimmten Zug ließ sich das aristotelische Zweckdenken leicht verbinden. Das Neue dabei liegt vor allem in einer Wendung zum Individualistischen. Gewiß, Aristoteles weiß, daß der Mensch ein ζῶον πολιτικόν ist, daß er an die Gemeinschaft gebunden ist und *nur in ihr* das Höchstmaß seiner Lebensleistung erreichen kann. Thomas weiß das auch: ohne die Gemeinschaft der Kirche ist der Mensch nichts. Aber das Ziel wird nun doch individualistisch bestimmt: der einzelne soll das ewige Ziel, das Leben bei Gott in dessen Herrlichkeit erlangen. Zur Verdeutlichung einmal überscharf gesagt: hier Reich Gottes, dort Seligkeit des einzelnen. Was die Wendung vom Ordodenken zur Teleologie, vom Reichsdenken zum persönlichen Heilsdenken anthropologisch, für das Menschenbild bedeutet, ist damit wohl deutlich geworden.

3

Vor die Aufgabe gestellt, das heidnisch-natürliche Denken des Aristoteles und das christlich-theistische zusammenzuschauen, hat Thomas diese Zusammenschau in einer additiven Weise vollzogen. Ein Ja zur Welt des Kosmos, der ontisch gegebenen göttlichen Ordnung, steht neben einem Ja zur finalen Zwecksetzung, zur teleologischen Eschatologie, wie das Ja zum Individualismus neben dem Ja zur Gemeinschaft steht.

Diese additive Schau, diese Zusammenschau wird besonders deutlich an den Normen, denen das *Handeln* des Menschen nach Thomas unterliegt.

Hier muß eines ganz stark betont werden, weil es auf evangelischer Seite oft falsch gesehen wird: die entscheidende Größe, an der sich wirklich „entscheidet", ob das Handeln gut oder böse ist, ist nach Thomas das *Gewissen* des einzelnen: „Was immer vom menschlichen Handeln diesem Lichte (scil. dem Gewissen) entspricht", sagt Thomas, „das alles ist recht; was ihm entgegen ist, das ist dem Menschen unnatürlich und böse und heißt insofern böse, als es durch das innere Gesetz verboten wird." Regula proxima actuum humanorum

ist nach Thomas dementsprechend das Gewissen. Auch die katholische Ethik ist letztlich Gewissensethik, das ist gar keine Frage.

Aber Thomas kann nun diese Bindung des Menschen an sein Gewissen voll ausgleichen mit der Bindung an die lex aeterna, die göttliche Forderung, mit der Bindung an das kirchliche Gesetz und auch mit den Forderungen der menschlichen Gesetze. Lex deutet Thomas von ligare her, nicht wie Cicero von eligere: das Gesetz obligat ad agendum. Die teleologische Bestimmtheit, das Hingeordnetsein auf Zwecke wird darin deutlich.

Das Gesamtwerk des Gesetzes zerfällt in zwei Teile: in das göttliche und das menschliche Gesetz. Das göttliche Gesetz ist in sich wieder zweigeteilt. Es enthält in sich das positiv geoffenbarte, man kann auch sagen, das übernatürliche Gesetz: die Bindung etwa des Menschen an die Kirche Gottes oder das Gebot der caritas, der Gottesliebe von ganzem Herzen, und dann das natürliche Gesetz. Auch das natürliche Gesetz ist ein *göttliches* Gesetz; denn Gott selbst hat der menschlichen Natur, schöpfungsmäßig, das Gefühl für bestimmte Verhaltensweisen eingepflanzt. Beispielhaft, aber auch nur beispielhaft, sind sie in den Zehn Geboten enthalten. Hier ist die Tür also weit geöffnet für die antike Naturrechtslehre, auch für fast die ganze aristotelische Ethik. Deutlich ist allerdings auch, daß das geoffenbarte göttliche Gesetz, die lex Dei positiva, voll im Einklang stehen muß mit diesem Naturgesetz: beide gehen ja auf ein und denselben Urheber zurück, eben auf Gott, der einmal schöpfungsmäßig, ein andermal in seiner Offenbarung Forderungen an die Menschen gerichtet hat. Und Gott kann nicht mit sich selbst uneins sein. Gratia perficit naturam. Das geoffenbarte Gesetz überhöht nur die natürliche Forderung, aber es widerspricht ihr nicht.

Beide Arten von Gottesforderung sind nach Thomas aber auch vernünftig, d. h. rational verstehbar. Die Welt ist ein Kosmos, d. h. sie wird vom logos, der göttlichen Vernunft durchwaltet. Die menschliche Vernunft aber hat auch die Kraft — wir müssen in anderem Zusammenhang noch näher davon sprechen —, Gott, die Quelle der Welt und ihrer Ordnungen, zu erkennen. So sind die göttlichen Gesetze nicht nur vernünftig, sondern auch für uns als solche erkennbar. Gottes Wesen und die menschlichen Fähigkeiten entsprechen an diesem Punkte einander. Diese perspicuitas und rationabilitas, diese Vernünftigkeit und Durchschaubarkeit des göttlichen Gesetzes ermöglichen es nun dem menschlichen Gewissen, sich wirklich innerlich frei seinen Inhalt zu eigen zu machen, sich für es zu entscheiden. So ist der Einklang zwischen der inneren Gewissensentscheidung und der von außen kommenden Gesetzesforderung hergestellt.

Zugleich aber ist deutlich, daß ein *Denkakt* entscheidend für den Spruch des Gewissens wird. Thomas hat den augustinischen Voluntarismus, dem noch sein Lehrer Albert der Große anhing, preisgegeben zugunsten eines Intellektualismus; der Wille wird bei ihm abhängig von einer intellektuellen Einsicht, was durchaus dem aristotelischen Ansatz entspricht. Das ist aber eine ungeheuer tiefe Wende. Wenn die ratio nahezu die beherrschende Kraft des Abendlandes geworden ist, so ist das kaum ohne Thomas geschehen. —

Von dem *menschlichen* Gesetz braucht nun nur noch gesagt zu werden, daß die ganze ungeheuere Fülle der staatlichen Gesetze und Anordnungen, aber auch der kirchlichen Einzelweisungen, soweit sie nicht jus divinum sind, den Menschen nur soweit im Gewissen verpflichten, als sie mit dem göttlichen Gesetz nicht in Widerspruch stehen. Gott hat die staatliche Ordnung gegeben, wie er die Kirche gestiftet hat. Schon *deshalb* sind alle Gesetze hinfällig, die mit seinem eigenen Gesetz in Widerspruch stehen.

Hier sind also alle die vielen Forderungen, vor denen wir Menschen stehen, bis hin zur letzten Polizeiverordnung erfaßt und in einem System zueinander geordnet; hier sind sie aber auch unter der letzten Norm, der göttlichen, einheitlich gerichtet. Hier sind endlich Gesetz und Gewissen in vollem Einklang; denn alle diese Forderungen treten als Forderungen Gottes vor das menschliche Gewissen, das, obwohl menschlich, doch schon von Natur aus auf den göttlichen Willen ausgerichtet ist. So ergibt sich der Einklang zwischen der strengen Gesetzlichkeit und einer echten Gewissensethik, der für die katholische Kirche bis heute charakteristisch ist.

Dieser in sich grandiose Einklang hängt allerdings an einer Voraussetzung, der nämlich, daß der Mensch die Sinnhaftigkeit der Gesetze, die Sinnhaftigkeit insbesondere der göttlichen Gesetze wirklich erkennen kann. Er hängt also letztlich an einem Urteil über die Fähigkeit der menschlichen Vernunft. Damit kommen wir zu dem thomistischen Hauptproblem, der Frage nach dem Verhältnis von *Glauben und Wissen.*

4

Adolf von Harnack hat Thomas in seiner Dogmengeschichte vorgeworfen, es sei ihm trotz eifrigstem Bemühen nicht gelungen, dieses Verhältnis zu klären; alles bleibe bei ihm verworren. Demgegenüber betont die neuere Thomasforschung beider Konfessionen seit Walter Betzendörfer mit Recht, daß Thomas das Verhältnis von auctoritas und ratio, Glauben und Wissen, völlig neu und überaus klar fixiert habe.

Im Gefolge des Neuplatonismus hat Augustin und mit ihm die ganze ältere Scholastik, insbesondere auch Anselm von Canterbury wie Bonaventura, gelehrt, daß der natürliche Mensch nicht einmal zur Erkenntnis des natürlichen Zusammenhangs der Dinge fähig sei; er bedürfe für *alles Erkennen,* auch für das *natürliche* Erkennen, einer Erleuchtung durch Gott, und zwar nicht nur einer einmaligen, ihn fortan bestimmenden Umformung seines Denkens, sondern für jeden Erkenntnisakt einer jeweils neuen Erleuchtung: die berühmte augustinische Illuminationstheorie. Diese Lehre macht den Menschen nicht nur, was sein *Heil* betrifft, ganz von Gott abhängig — „allein aus Gnaden" —, sondern läßt ihn auch für das *Erkennen,* ohne das der Mensch, so wie er einmal gebaut ist, doch den Lebenskampf nicht führen kann, ganz auf Gott angewiesen sein — eine Form der Alleinwirksamkeit Gottes, die uns sehr fremd anmutet, die aber bis dahin allgemein galt.

Hier greift Thomas unter dem Einfluß des Aristoteles tief ein. „Die menschliche Seele ist bereits von Natur durch das Licht der Vernunft zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheit befähigt und braucht dazu keine besondere göttliche Erleuchtung." Mit Albert dem Großen lehrt Thomas, daß hier auf Erden zwei Wege zur Erkenntnis der Wahrheit führen, ein natürlicher und ein übernatürlicher. Für die natürliche Erkenntnis folgt Thomas dem Satz des Aristoteles: omnis cognitio incipit a sensu („alle Erkenntnis ist sinnengebunden") und macht mit ihm vollen Ernst. Unsere Sinne erkennen freilich nur das Körperliche eines Dinges. Aber indem unser Intellekt diese sinnliche Erkenntnis verarbeitet, dringt er in das Wesen der Dinge ein, erkennt es und formuliert diese Erkenntnis in Begriffen. Aus der gegebenen Welt der Schöpfung kann die Vernunft aber auch darüber hinaus das Dasein Gottes erschließen; ferner noch bestimmte Eigenschaften Gottes, seine Einheit z. B., seine Ewigkeit, seine Unbeweglichkeit usw.

Auch diese metaphysischen Erkenntnisse sind also sinnengebunden, abhängig von der Erkenntnis der Welt, als deren prima causa, als deren letzten Grund eben der Verstand Gott erfaßt.

Diese aristotelische Erkenntnistheorie ließ sich verhältnismäßig leicht ins Christlich-Theistische wenden. Denn das Licht der natürlichen Vernunft, die alles natürliche Erkennen vollzieht, verdanken wir nach Thomas Gott. Die ratio, die Vernunft, ist also auch nach Thomas ein lumen divinum, ein göttliches Licht im Menschen. Aber sie ist eine ihm ein für alle Mal verliehene Naturausstattung, die jeden Menschen ohne weitere besondere Hilfe Gottes zum Erkennen befähigt.

Doch diesem natürlichen Erkenntnisvermögen sind nun freilich Schranken gesetzt. Das *Wesen* Gottes, etwa seine trinitarische Seinsform, oder die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus kann der Verstand von sich aus nicht erkennen. Diese Dinge sind uns nur bekannt, weil Gott sie uns Menschen durch eine Offenbarung kund getan hat. Diese durch Gott geoffenbarten Wahrheiten eignet sich auch nicht der Verstand, sondern der Glaube an. Aber auch er ist eine Form der Einsicht. Durch Gott selbst, durch Gottes Autorität wird der Intellekt bewogen, dem zuzustimmen, was er nach Hebräer 11,1 nicht sieht, was also seine sinnengebundene Erkenntnis übersteigt. Indem der Glaube sich so auf die göttliche Wahrheit stützt, gewinnt er volle Sicherheit, ja sogar größere Sicherheit, als sie der Intellekt zu geben vermag.

Diese Sicherheit wird noch dadurch erhöht, daß gewisse Wahrheiten über Gott, sein Dasein, seine Einheit sowohl durch die natürliche Vernunft zu erkennen sind, wie sie auch durch die übernatürliche Offenbarung uns kundgemacht wurden. Die Koinzidenz, die Harmonie der so doppelt uns gewordenen Erkenntnisse bietet eine ganz große Sicherheit.

Hier ergibt sich also eine geradezu grandios harmonische Konzeption des Zueinanders von Glauben und Wissen. Die offenbarten Wahrheiten sind zwar meist übervernünftig, aber sie sind keinesfalls widervernünftig. Warum nicht? *Gott* hat dem Menschen die Vernunft als lumen divinum geschenkt. *Derselbe* Gott legt ihm die übernatürlichen Wahrheiten als Glaubenswahrheiten vor. Gott kann aber auch hier nicht mit sich selbst uneins sein. Beides *muß* harmonieren.

Argumente, die etwa aus der Natur gegen die Glaubenswahrheiten geltend gemacht werden, müssen schon unrichtig aus der Natur abgeleitet sein; denn auch sie ist ja eine substanzialisierte göttliche Idee. In Wahrheit ergänzt, überhöht der Glaube wieder nur das Wissen. Gratia perficit naturam.

Da der Verstand ein lumen divinum ist, ist er auch ein vollangemessenes Mittel, um die offenbarten Glaubenswahrheiten zu durchdringen, zu erfassen, zu verarbeiten. Aus dem credere, dem Glauben, kann, ja soll so ein freilich übernatürlich begründetes Einsehen werden, ein volles intelligere, ein wirkliches Verstehen.

Dieser thomistische Ansatz hat bis in unsere Tage hinein gewirkt. Zunächst einmal wird der bis ins 12. Jahrhundert wirksame kirchliche Gegensatz gegen die Philosophie und die profanen Wissenschaften hier zu einem geradezu fröhlichen Ja zu ihnen gewandelt. „Oportet veritatem esse ultimum finem totius universi et circa eius finem et considerationem principaliter sapientiam insistere", sagt Thomas im 1. Kapitel der „Summa contra gentiles". „Der letzte Sinngehalt", so könnte man frei übersetzen, „des Universums ist die Wahrheit, und ihn zu betrachten ist das Hauptanliegen der Weisheit". Da die natürliche Vernunft aber zu dieser Erkenntnis befähigt ist, haben auch Heiden echte Erkenntnisse gewonnen, die Thomas mutig verwertet hat. Auf jeden Fall *soll* der Verstand sich mühen, die Welt zu erkennen; er dient damit nur dem Glauben. Gegen Augustin, der den Erkenntnistrieb doch als ein Stück curiositas (Neugierde) anzusehen geneigt war, aber mit Aristoteles, für den das Schauen der Wahrheit das Endziel des menschlichen Strebens bedeutete.

Wenn heute die großen katholischen Universitäten der Welt, Mailand und Washington oder wie sie nun heißen, alle wissenschaftlichen Disziplinen genau so pflegen wie unsere Staatsuniversitäten, so tun sie das, und zwar bewußt, auf dem von Thomas gelegten Grunde, seiner Zusammenschau von ratio und auctoritas, Glauben und Wissen, einer Zusammenschau, die dem Forscher alle nur erdenkliche Freiheit gewährt, *weil* sie überzeugt ist, daß eine echte Erforschung der Weltwirklichkeit niemals, wenigstens nicht auf die Dauer, zu einem Widerspruch mit dem Glauben führen kann; denn diese Weltwirklichkeit ist gottgegeben.

Für Thomas schließt dieses Ja zur Welt auch ein freudiges Ja zur *Kunst* ein. Die Thomasforschung des ganzen Abendlandes hat dies sein zweites Ja, das zur Kunst, in den letzten Jahren besonders stark beachtet und bei ihm, etwa in seinen Erwägungen über das Wesen der Schönheit, die Prinzipien einer ganzen Ästhetik gefunden. Vollendung, richtiges Ebenmaß und ein gewisser Glanz, eine leuchtende Klarheit, muß *objektiv* gegeben sein, damit etwas als schön gelten kann. Zugleich muß es aber, etwa in den Farben, subjektiv ein wirkliches ästhetisches Wohlgefühl hervorrufen. So sucht Thomas auch hier das objektive und das subjektive Moment harmonisch zu einen. Gerade aus dieser Einung erwächst der wirkliche Wert eines Kunstwerkes für uns.

Sich selbst weiß Thomas zwar nur einer kirchlich gebundenen Kunst verpflichtet — der er auch in eigenen Dichtungen, vielleicht auch in Vertonungen,

gedient hat, während sein Bruder Rainald ein gefeierter Liebeslyriker wurde —; aber sein Ja zur Kunst, die mit den dem Menschen gegebenen Gestaltungskräften die Welt bildnerisch zu gestalten sucht, geht doch weit über ein Ja zur nur kirchlich gebundenen Kunst hinaus. Auch hier geht Thomas, gegen Augustin, neue Wege.

Die ganze Größe seiner Konzeption erfassen wir erst, wenn wir sie mit der vorthomistischen, der augustinischen Illuminationstheorie vergleichen. Nach Augustin ist, wie wir schon sahen, zu jedem einzelnen Erkenntnisakt eine göttliche Erleuchtung erforderlich. Hier ist der Mensch, der natürlich forschende Mensch, total von der Hilfe Gottes abhängig. Bei Thomas reicht dagegen die natürliche Ausstattung des natürlichen Menschen aus, um die Welt der Natur ohne direkten göttlichen Eingriff zu erkennen. Der Theist Thomas glaubt eben, daß der Mensch diese seine Vernunft wie alles von Gott hat, von Gott mit ihr ausgestattet ist. Aber nun hat er sie und kann frei mit ihr wirken. Das ist die große Befreiung, die Thomas hier heraufgeführt hat.

Vielleicht möchte einer hier einwenden, daß Thomas ja viel mehr ein metaphysisches Determiniertsein des Menschen lehrt als seine Freiheit, sein Determiniertsein durch die prima causa nämlich, die Letztursache Gott. Aber Thomas kann auch dieses Bestimmtsein des Menschen ausgleichen oder vielmehr zusammenschauen mit seiner Freiheit; denn die prima causa wirkt eben so, daß zwar *ihr* Wille geschieht — darin liegt die Determinierung! —, aber zugleich den freien Wesen ihre Entscheidungsfreiheit bleibt. Ob nur psychologisch, könnte man fragen. Thomas meint entschieden mehr. Deshalb kann er auch die Freiheit preisen.

Gewöhnlich führt man die Aufklärung, in der die Vernunft auch noch die Grenzen, die ihr bei Thomas unübersteiglich gesetzt sind, geleugnet und sich für selbstherrlich erklärt hat, in ihren Ursprüngen auf die Renaissance zurück, und sie hängt auch zweifellos mit ihr zusammen. Trotzdem muß man fragen, ob es nicht ein sehr viel größerer Schritt zu dieser Freisetzung der Vernunft gewesen ist als alles, was die Renaissance getan hat, wenn Thomas das Erkennen von der Illuminierung durch Gott löste. Während die Renaissance, sofern sie wirklich autonom sein wollte, eine Revolution gegen das christliche Abendland war, wollten die meisten Aufklärer fromm sein und standen eben darin Thomas viel näher als die Renaissance-Menschen. Nur ist Thomas darin nun auch viel größer als die Männer der Aufklärung, daß es ihm — trotz dem großen Harmonisten Leibnitz — ganz anders gelingt als dem 18. Jahrhundert, die transzendente mit der diesseitigen Welt zusammenzuschauen. Es ist keine Frage: die größte Harmonie in der Schau von Welt und Überwelt, Glauben und Wissen, Natur und Gnade hat die geniale Denkkraft des Thomas der Welt beschert; beschert gerade dadurch, daß er die zeitgeschichtlich ihm gestellte Aufgabe löste, Aristotelismus und christlichen Augustinismus zusammenzuschauen und miteinander auszugleichen.

Die Kraft der Synthese, die hier wirksam ist, kann eine unvermeidlich analytisch wirkende Darstellung kaum vergegenwärtigen.

5

So großartig diese Schau des Thomas ist — sie stellt uns vor schwerwiegende Fragen. Können wir nach allem, was unsere Generation erlebt hat, dem natürlichen *Menschen* das Maß von Güte zugestehen, das Thomas ihm zuerkennt? Und haben sich vor unserem Blick nicht auch in der *Welt* Abgründe aufgetan, die sich einfach einer letzten Harmonisierung entziehen? Hat sich uns über alledem nicht schließlich auch das Bild *Gottes* verdunkelt, so daß uns die Frage nach dem *verborgenen* Gott wieder bedrängt — jene Frage, mit der schon Luther gerungen hat und die einer der Punkte war, warum schon er der thomistischen Schau nicht folgen konnte?

So führt uns die Beschäftigung mit Thomas zwingend zu der Frage, welche Gottesschau denn nun richtig ist, welche der Wirklichkeit der uns gegebenen Welt und der biblischen Wahrheit entspricht: die antinomisch-paradoxe Luthers oder die harmonistische des Thomas.

Wir haben neulich das Stück gehört, da Christus Petrus heißt sein Schwert einstecken. Ihr habt gehört, wie das eine Lehre sei für uns alle, daß niemand etwas vornehme, das ihm nicht befohlen ist, und nicht ansehe, wie großes Recht oder Unrecht dabei sei. Christus will hier seine Christen vermahnt haben, daß sie ohne göttlichen Befehl das Unrecht nicht strafen sollen. Sonst hätte er hier Petrus gerechtfertigt. Summa Summarum, ein jeder tue, was ihm befohlen, und lasse, was ihm nicht befohlen ist. Es hat jeder Befehl genug und alle Hände voll damit zu tun. Aber der Mensch ist so gesinnt, daß er anstehen läßt, was ihm befohlen ist, und angreift, was ihm nicht befohlen ist . . . *Luther*

Aus der Predigt vom 12. Dezember 1528 über Johannes 18, 12–14

GENO HARTLAUB

Ein zentaurisches Ungeheuer

Probleme des heutigen Romans

Für die innere und äußere Lage des modernen Romanschriftstellers scheint mir ein Ausspruch bezeichnend zu sein, mit dem mir ein jüngerer Autor sein neuestes Werk kommentierte: „Unter uns gesagt, ein Roman im üblichen Sinne ist es nicht; der Verleger nennt es so, weil das Publikum es verlangt, aber eigentlich müßte es ganz anders heißen." In diesem halb resignierten, halb anspruchsvollen „eigentlich müßte es ganz anders heißen" schwingen Empfindungen verschiedenen Ursprungs mit: zunächst die bekannte Klage über die Trägheit und Rückständigkeit des Lesepublikums, das, ungeachtet der krisenhaften Seelen- und Bewußtseinslage unserer Zeit, mit seinem uralten Geschichten-Appetit, seiner Sensations- und Neugier nach handfesten Stories, stofflicher Spannung und nach Figuren verlangt, mit denen es sich identifizieren kann; dann aber vor allem die Kernfrage vieler literarischer Diskussionen, ob das Zeitalter des Romans nicht schon zu Ende gegangen sei und zusammen mit der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zu Grabe getragen werden müsse. So bekommt man von den Vertretern der „reinen" Dichtkunst, von Lyrikern, Dramatikern und Novellisten, die auf die zentaurische Gattung des Romans ohnedies gern mit leichter Verachtung herabblicken, manchmal in einem halb mitleidigen, halb gereizten Tone zu hören: Glauben Sie wirklich, daß sich in der Form des Romans mit seiner sattsam bekannten Thematik, seinem Familien-Milieu, seiner Liebes-Story, seiner klassischen Auseinandersetzung zwischen Individuum und Gemeinschaft, noch etwas Wesentliches von der Bewußtseinslage unseres Jahrhunderts der Krisen und Katastrophen ausdrücken läßt?

Endlich meldet sich auch noch der Feind im eigenen Lager. Sogar bei den naiven epischen Naturtalenten zeigt sich heute eine weit verbreitete Müdigkeit am bloßen Erzählen. Fähigkeiten wie das Erfinden der Fabel, die Verschlingung des Handlungsknotens, das psychologische Motivieren und die mehr oder minder naturalistische Charakterisierung der Figuren, die zum unerläßlichen Handwerk des Romanciers gehören, liegen in offenem oder heimlichem Widerstreit mit der spezifischen Geisteshaltung unserer Tage.

Feindschaft gegen die Zeit

Untersuchen wir die Gründe für die krisenhafte Lage des zeitgenössischen Romans etwas näher: Zunächst die Behauptung, das Zeitalter des Romans sei überhaupt vorbei, da die gesellschaftlichen und sozialen Voraussetzungen, die

zur Blüte dieser epischen Gattung geführt haben, nicht mehr bestehen. Auch wenn man die gewiß unzureichende Definition des Romans als ein Spiegelbild seiner Zeit oder als Gesellschaftskritik seiner Epoche einmal beiseite läßt und die repräsentativen modernen Prosawerke unbefangen betrachtet, kann man über gewisse Auflösungserscheinungen nicht hinwegsehen. Fast alle haben sie den gleichen Ursprung: eine ganz offensichtliche Feindschaft gegen die Zeit. Die Zeit ist das eigentlich epische Medium, das Element, in dem sich der Familien=, Generations= und Bildungsroman der klassischen Ära entfaltete und entwickelte. Aber der moderne Schriftsteller hat das Vertrauen zu den irdischen Uhren ver=loren, er erfindet sich seine eigne Erlebnis=Zeit, ähnlich wie der bildende Künst=ler sich seinen eigenen Erlebnisraum schafft. Der alte Chronos ist entthront. Seit Joyces „Ulysses" wächst die Eintage= und Einenacht=Literatur mit ihrem gewal=tigen Simultantheater der Handlungs= und Bewußtseinsvorgänge ständig an. An die Stelle der Reihenfolge, der Entwicklung des einen aus dem anderen, tritt die Gleichzeitigkeit. Extreme Bewußtseinszustände, in denen die Zeit sich aus=zukuppeln scheint, wie Rausch, Todesnähe, Liebesekstase werden zu bevorzug=ten Themen. Abenteuer und einmalige Erlebnisse von kurzer äußerer Dauer verdrängen die sich im gleichmäßigen Strom der Zeit ablösenden Ereignisse. Ein Stoff, der früher in den Rahmen einer Erzählung gepaßt hätte, schwillt durch die Fülle innerer Monologe und Assoziationen zu einem pseudo=romanartigen Gebilde an. Auch die individuelle menschliche Entwicklungs= und Entfaltungs=möglichkeit im Sinne von Goethes „geprägter Form, die lebend sich entwickelt", nimmt bei den Helden des modernen Romans in erschreckender Weise ab, da zu einem solchen inneren Wachstum vor allem Zeit und Zeithaben gehört. Im kurzatmigen Geschiebe und Getriebe einander überlagernder Handlungsvor=gänge werden Begriffe wie Reife und Läuterung so gut wie unbekannt; dafür erweitert sich das menschliche Bewußtsein und seine Fähigkeit, sich im gleichen Augenblick an verschiedene Orte und in verschiedene Zeiten zu versetzen. Bis in den Satzbau der modernen Autoren hinein kann man ihre Zeit=Phobie ver=folgen. An die Stelle eines hierarchisch gegliederten Periodenbaus, wie ihn noch Proust und Thomas Mann kennen, tritt das hämmernde Stakkato aneinander=gereihter Hauptsätze, das dem Rhythmus unseres Maschinenalters so gut zu entsprechen scheint. Es ist nur eine natürliche Folge dieser Entwicklung, wenn heute manchem Schriftsteller bei seinen formalen und inhaltlichen Experimenten das so stabile und krisenfeste Gefüge der Roman=Form auseinanderbricht.

Die List der Scheherezade

Der englische Romancier E. M. Forster stellt in seinen „Ansichten des Romans" mit jener typisch angelsächsischen Mischung von robustem Tatsachensinn und subtiler Selbstironie die keineswegs neuartige Grundthese auf: A novel tells a story. Obgleich Forster sich der Zwiespältigkeit der Empfindungen moderner Autoren bei diesem lapidaren Satz wohl bewußt ist, glaubt er aus gutem Grund,

am ABC aller Erzählkunst festhalten zu müssen. Seit den Zeiten der Scheherezade ist der Urtrieb aller Leser und Hörer der gleiche geblieben: Stoffhunger und Neugier. Weder der Weisheit noch der Schönheit ihrer Kunst verdankt Scheherezade ihr Leben, sondern allein der List und dem Geschick, mit dem sie den blutdürstigen König in Spannung zu halten weiß. Doch gerade die kindlich tyrannische Frage des Zuhörers, sein „Was dann?" und „Wie geht es weiter?" kettet den Erzähler immer von neuem an die oft so verhaßte Fessel der Zeit und setzt all den kühnen Sprüngen seiner Kompositionskunst eine Grenze. Vielleicht haben die naiven Forderungen des Publikums nach Fabel und Spannung und nach zeitlicher Ordnung des Stoffes bei aller Trivialität auch eine positive Seite. In ihrer Weise könnten sie dazu beitragen, den Roman unserer Tage vor seinen selbstzerstörerischen Tendenzen zu bewahren und den Autor aus der Lage der Penelope zu erlösen, die den Schleier, den sie tagsüber webt, nachts wieder auflöst. Mißachtet der Autor die elementaren Forderungen seines Publikums zu sehr, so wird die Trennung zwischen ernst zu nehmender aber nicht unterhaltender und unterhaltender aber nicht ernst zu nehmender Literatur immer unüberbrückbarer werden. Schon jetzt besteht die Gefahr, daß wichtige Gebiete unseres persönlichen und gesellschaftlichen Lebens, die immer gleich bleiben, aber stets der neuen Gestaltung bedürfen, wie Ehe, Familie, Erziehung, Krise einzelner Lebensalter, Naturerlebnis usw. als „literarisch nicht mehr salonfähig" in die Küchen-, Kinderstuben- und Schlafzimmer-Sphäre absinken, während die höhere Literatur zunehmend an einer gewissen Blutleere und Atemnot leidet, weil sie sich in das geistige Laboratorium formaler und stofflicher Experimente zurückzieht.

Auf diese oder jene Weise muß jeder Schriftsteller, der auf Breitenwirkung nicht verzichten will, seinen Pakt mit dem nie ganz geheuren Partner Publikum schließen. Oft wird er zu der schon von Scheherezade geübten List greifen und seine Erzählung gleichsam auf zwei Ebenen ablaufen lassen, auf einer äußeren, sichtbaren für das handlungssüchtige Publikum und einer höheren, die nur für die Eingeweihten bestimmt ist — eine Methode, die allerdings nur bei Erzählungen von echtem Gleichnischarakter anwendbar ist, da sie sonst die Gefahr einer gewissen Künstlichkeit der Komposition und Doppeldeutigkeit der Haltung in sich birgt.

Spiegel des Universums

Noch ein paar Worte zum Problem des „Feindes im eignen Lager". Ich meine damit den schon vorhin angedeuteten Mangel an naiver Fabulierlust, jene *Müdigkeit*, die den modernen Autor oft mitten in seinem Hauptgeschäft, dem *Erzählen*, befällt. Jeder, der schreibt, kennt die merkwürdige Lähmung, die ihn oft im schönsten Zuge des Figuren- und Szenengestaltens innehalten und fragen läßt: wozu der Aufwand dieses ganzen Illusionstheaters mit dem verstaubten Requisitenplunder von Milieubeschreibung, Naturkulisse, Maske und Schminke,

warum noch einmal jene Charakter- und Heldenrollen verteilen, die sich trotz den abgewandelten Zeitkostümen immer gleichen, so daß sie manchmal an die Figuren eines Schachbrettes erinnern, die nach festen Regeln gerückt werden? Können wir das, was wir heute zu sagen haben, nicht auch auf andere Weise ausdrücken: unmittelbarer, wahrhaftiger, prägnanter? In der Form einer Reportage, eines fiktiven oder tatsächlichen Berichts; mit den halb technischen, halb künstlerischen Mitteln von Hörspiel und Film, die so viel mehr in die Breite wirken, weil sie statt des einsamen Lesers in der Stube die Kollektivschicht der Zuhörer und Zuschauer ergreifen? Führt nicht vielleicht auch die essayistische Betrachtung weiter oder die soziologische Studie, in der man die Dinge ohne poetische Verkleidung bei ihrem wahren Namen nennen kann? Darf es in der Gnadenfrist vor neuen weltpolitischen Auseinandersetzungen und Katastrophen, in der wir heute leben, überhaupt noch etwas anderes geben als eine leidenschaftliche und streitbare „litterature engagée", die in nüchterner Selbstbescheidung auf den allzu oft zitierten Ewigkeitswert der reinen Poesie verzichtet? Wir alle kennen solche Gewissensfragen und sind uns oft genug nicht klar darüber, ob es sich dabei um die Erkenntnis einer neuen Wahrheit handelt oder um die Stimme des Versuchers, des Geistes der Verneinung.

Ich persönlich neige dazu, sie für die Stimme des Versuchers zu halten. Der Dichter betreibt nun einmal ein archaisches Handwerk. Das Schöpferische bleibt im Bannkreis halb bewußter Seelenkräfte befangen. Jeder Künstler baut sich seine eigene Welt, einen Mikrokosmos, der auch heute noch, oft wider den Willen seines Autors, ein „miroir de l'Univers", ein Spiegel des Universums ist, wie Leibniz das von seiner Monade sagt. Mag der Dichter sich noch so illusionslos der grausamen Thematik seiner Zeit zuwenden und als Entlarver gesellschaftlicher Lügen auftreten, der Antrieb, der ihn dazu bewegt, und das Ziel, das er dabei verfolgt, wird dem skeptischen Durchschnitts-Zeitgenossen immer kindlich gläubig, idealistisch oder sogar als eine ausgemachte Donquichoterie erscheinen. Wer dichtet, hält die Wahrheit nie für ganz verloren, er bleibt ein Gläubiger auch ohne Religion. Nihilistische Dichtung ist ein Widerspruch in sich selbst. Auch das unmenschliche Schreckbild wird durch die gültige Gestaltung gebannt und seiner Zerstörungskraft beraubt. Das Dichten selbst — auch ohne „aufbauende" Thematik — ist ein moralischer Akt von hohen Graden! Solange die schöpferische Kraft sich in der Welt erneuert — und sie ist fast so unausrottbar wie der Lebenstrieb —, wird neue Dichtung entstehen und alle voreiligen Prognosen vom Untergang des Produktiven zugunsten „modernerer" wissenschaftlich-technischer Fähigkeiten des Menschen Lügen strafen.

Deshalb stellt sich die Lage der heutigen Literatur in der theoretischen Betrachtung und Analyse viel labyrinthischer und hoffnungsloser dar als in der praktischen Wirklichkeit. Trotz allen Zweifeln an sich selbst und am Publikum, trotz der Ungunst der Epoche und der persönlichen Verhältnisse entstehen dauernd neue Miniaturwelten von Einzeldichtungen, und der geborene Epiker findet nach dem geheimnisvollen Gesetz der Entsprechung von Innen und Außen auch ohne die Hilfe allgemeingültiger Leitbilder die seinem Gegenstand gemäße gültige

Form. Voraussetzung zu wirklich produktiven Leistungen ist natürlich, daß der Schriftsteller selbst ein solches religiöses, moralisches oder individuell künstlerisches Leitbild hat und von seinem Thema ergriffen und besessen ist wie eh und je. Dann wird er sich zunächst weniger Gedanken über grundsätzliche Fragen und Formprobleme machen, sondern von innen nach außen arbeiten, das heißt vom Inhalt her die sprachliche Form gewinnen. Leider trägt die Gewohnheit mancher heutiger Literaturkritiker, die Sprache als ein vom Inhalt losgelöstes Element der Dichtung zu betrachten und zu werten, wenig zur Entlarvung der Falschmünzerei einer bloß artistischen Kunstübung bei.

Vielleicht sollte man bei dieser Lage der Dinge die Streitfrage, ob ein modernes Prosawerk noch als Roman zu betrachten sei oder einer anderen Gattung angehöre, als ein Formproblem zweiter Ordnung zunächst zurückstellen und die „Grenzen des Romans" eher zu weit als zu eng fassen. Welch ein gewaltiger Unterschied besteht zwischen spätantiken Prosawerken wie dem „Goldenen Esel" des Apulejus, höfischen Ritterromanen, Schelmen- und Abenteurergeschichten der Renaissance und des Barock, was für eine Spannweite von klassischen Entwicklungsromanen über romantische Prosadichtungen bis zu den großen realistisch-psychologischen Romanen des 19. Jahrhunderts! Und alle diese Dichtungen und Halbdichtungen faßt man unter einer Bezeichnung zusammen! Sollten wir uns nicht freuen, daß der Roman ein so zentaurisches Wesen, einen so chamäleonhaften Charakter besitzt? Manchmal scheint seine Wandlungsfähigkeit und Dehnbarkeit fast ohne Grenzen zu sein, und er gleicht einem Sack, in den man von philosophischen Betrachtungen, religiösen Erbauungsreden bis zu reiner Poesie alle möglichen Dinge hineinstopfen kann, die nicht zusammengehören. Dann wieder zeigt es sich, daß er bei aller scheinbaren Formlosigkeit in Aufbau, Komposition und innerer Logik ganz bestimmten Gesetzen unterliegt. Ohne eigentlichen Anfang, ohne fest bestimmbares Ende, mit immer neuen Ausblicken aus der Enge zu weiten Welthorizonten, entspricht er dem schweifend vagabundierenden Menschengeist; eine Welt in statu nascendi, noch warm vom Atem des Schöpfers, nie kalt und starr in sich vollendet wie manche Versform. Sollte dieser Roman, der schon so viele Fremdkörper aus anderen Bereichen sich mühelos einverleibt hat, nicht wandlungsfähig genug sein, um auch Möglichkeiten für den künstlerischen Ausdruck unserer Zeit zu bieten?

Die Selbstbespiegelung führt in den Tod. Daher die Todesnähe aller Psychologie. Wo die frische Quelle der Seele zu spielen aufhört und versandet, beginnen die Röhren der Wasserleitung der Psychologie zu plätschern. Wo die Sonne des Charismas der Seelenbehandlung untergeht, beginnen die Irrlichter der Seelenzergliederung zu flackern. Wo die Menschenführung versagt, flüchtet sie in die interessant möblierten Bleikammern der Seelenkunde. Die hamletische Willenslähmung kreist den Menschen ein. Der Spiegelmensch, der sich immer nur selbst zurückwerfende Narziß, ist die Gefahr aller Zeiten, der unsern im besonderen. *Philipp Krämer*

WOLFRAM DANIEL

Die Flucht

Eine wahre Begebenheit

In der „Evrope"-Grube von Brüx versammeln sich die Bergleute der Nachtschicht zur Ehrung der besten Quartals-Brigaden. Dreckig, wie sie aus den Schächten kamen, stehen die Kumpel im Hof vor dem Verwaltungsgebäude; die Wochenschauleute des Prager Staatsfilmes möchten „lebensechte" Aufnahmen. Als ein junger, von Kohlenstaub überkrusteter Bergmann aus der Reihe seiner Kameraden hervortritt, richten sich mehrere Scheinwerfer auf ihn. Unter dem Surren der Filmkameras geht der Direktor auf ihn zu: „... und überreichen wir dir, Genosse Jandor, für die Verdienste deiner Brigade die Würde eines Aktivisten". Die Worte sind kaum verhallt, als alle Anwesenden einschließlich des Direktors und des Geehrten rhythmisch zu klatschen beginnen. „Reicht", brüllt ein Wochenschaumann durch das Mikrophon, und eilig gehen die Bergleute in ihre Kauen.

Der Direktor hat, nicht ohne sich vorher die durch den Händedruck schmutzig gewordene Hand diskret an der Hose abzureiben, Viliam Jandor auf die Seite genommen. „Wir haben eine neue Aufgabe für dich, Genosse! Du übernimmst ab morgen eine neue Brigade. Bring sie ein bißchen auf Trab, darunter sind Deutsche." Jandor bleibt stehen: „Deutsche? Muß das sein?" Der Direktor nickt. „Arbeite sie ein, in drei Wochen bekommst du Urlaub!"

Jandor geht hinüber ins Ledigenheim und macht seinen Tagesbericht fertig. Das ist nun das zweite Quartal in diesem Jahr, in dem er mit seiner Brigade den Plan mit über einhundert Prozent erfüllte. Wie faszinierend doch Zahlen sein können, wenn sie Ehre und Ruhm bedeuten! Werden sie es bleiben? „Morgen schicken sie mir die neue Brigade", überlegt Viliam, „warum wohl? Wo ich doch so gut mit den anderen eingearbeitet war! Nun, man wird sehen." Am nächsten Tag sieht sich Jandor seine neuen Leute an. Sie hatten bisher in Dux gearbeitet. Warum sie nach hier abgestellt wurden, wissen sie nicht. Ihre Papiere liegen im Direktionsbüro. „Also, das interessiert mich nicht, aus welchem Grund sie euch abgeschoben haben", sagt Jandor zu ihnen und kneift ein wenig die Augen zu, „mich interessiert allein der Plan. Und der wird erfüllt — wir verstehen uns?" Die neuen Kumpel nicken und fahren dann mit Jandor zum erstenmal ein.

Er verteilt sie vor Ort so, wie sie bereits in Dux unter Tage gearbeitet haben. Es sind zwar alles keine Stachanows, aber es geht. Zwei ältere Leute, nur die vier Deutschen sind Jugendliche. Jandor beobachtet sie im stillen. So alt wie er, zwischen zwanzig und zweiundzwanzig Jahren. Vielleicht noch magerer als die Älteren. Nach der Schicht ruft der Direktor im Umkleideraum an: „Na,

wie gings? Alles in Ordnung?" Jandor nickt: „Bin zufrieden. Wann waren die denn zuletzt in Urlaub? Und mager sind sie wie die Hechte. Ich mache heute noch eine Eingabe wegen zusätzlicher Milch und Butter, sonst klappen sie zusammen." Am anderen Ende entsteht eine kleine Pause: „Gut, Jandor, bin einverstanden. Aber arbeiten müssen sie. In Dux hat man sich über sie geärgert. In Urlaub? Zum letztenmal vor anderthalb Jahren. Ende." Nachdenklich wäscht sich Viliam: „Was mag mit den Kerlen nur los sein?"

Als vor der nächsten Schicht die Zusatzverpflegung ausgeteilt wird, kommt ein alter Tscheche aus der Brigade zu Viliam: „Danke, Jandor. War anständig von dir. Besonders die Jungen haben es nötig . . ." Der Brigadier sieht den alten Bergmann aufmerksam an: „Was ist los mit euch? Du bist doch schon lange dabei. Warum kommt ihr denn aus Dux?" Der Alte nickt: „Über fünfzehn Jahre unter Tage. In Dux? Einsturz im Flözgebirge vor einem Jahr. Wir sollten schuld sein. Kamen dann in die Strafbrigade. Jetzt fanden sie einen anderen Schuldigen. Da mußten wir weg — wegen der Disziplin. Unschuldige gibt es nicht . . ." Jandor sieht beiseite: „Und in der Strafbrigade habt ihr Kohldampf geschoben . . .?" Nickend geht der Alte zum Förderkorb.

So also war das! Jandor verhandelt mit den Steigern an den nächsten Tagen. Und schließlich bekommt er ein neues Flöz, das leichter abzubauen ist. In der Kaue spricht er dann mit dem Alten: „Haltet euch vier Wochen ran. Ich verschiebe meinen Urlaub etwas. Klappt es diesen einen Monat, dann geht ihr mit mir in Urlaub. Ohne dem wird es doch nichts . . ." Von da ab ist die Brigade wie aufgepulvert. Sie schuften, daß Jandors alte Produktionsziffern wieder erreicht werden. Der Direktor strahlt: „Wußte ich doch Genosse, du bringst sie schon in Schwung. Verzichtest sogar auf deine alte Brigade? Na schön, kannst du haben. Urlaub? Ja, wenn sie die vier Wochen durchhalten. Sollen nicht sagen, wir seien Unmenschen. Aber den vom vorigen Jahr bekommen sie nicht nach! Nur die zwei Wochen von 1955!"

So vergeht der Monat. Und als an seinem Ende die Leistungsquote aufgeschlüsselt wird, ist das Ergebnis mehr als zufriedenstellend. Die Grube gibt die Urlaubsplätze für alle Brigademitglieder im werkseigenen Ferienheim bei Weipert frei. An einem Frühsommertag trifft die Brigade Jandor dort ein. Ist es Zufall oder Bestimmung, daß Viliam Jandor hier zu Hause ist? Der junge Aktivist aus Brüx verlebt den bisher schönsten Urlaub seines Lebens. Die Kameraden, mit denen er dieses Mal zusammen ist, respektieren ihn nicht nur wegen seiner Stellung und seiner Leistung — sie nehmen ihn in ihre Gemeinschaft auf, weil er menschlich zu ihnen ist. Für Viliam ist das ein ganz neues Gefühl. Er zeigt den Kollegen seine Heimat. Nur über die Vergangenheit spricht er wenig. Schließlich sind Deutsche unter seiner Brigade. Und Deutsche haben Viliam Jandor und seiner Familie einmal viel Leid zugefügt. Kann er das einfach vergessen?

Viliam legt in diesem Urlaub den Genossen Brigadier ab und wird zu einem jungen Mann, der mit Arbeitskollegen einmal nicht an Arbeit, sondern nur an Ausspannen denkt. Doch die Kameraden sind nach einigen Tagen plötzlich

bedrückt. Was geht da vor? Wieder spricht er mit dem Alten: „Fehlt euch etwas?" Doch der gibt keine Antwort. Kurz darauf sieht er sie die Werkszeitung lesen. „Na, was geht in Brüx vor? Daß euch das jetzt interessiert!" Sie deuten auf eine Stelle: „In unserem Flöz wird nicht mehr gefördert! Was mag da los sein?" Jandor versucht sie zu beruhigen: „Ich rufe einfach an." Aber er kommt nachdenklich zurück: „Der Direktor war ziemlich kurz. Wassereinbruch in unserem Flöz. Die Untersuchung sei im Gange. Wir würden von ihm hören . . ." Der Alte nickt: „Dasselbe wie in Dux! Paßt auf, wir sind für die belastet und werden das wieder auslöffeln." „Unsinn", sagt Viliam, „ich fahre hinüber und kläre das." Nun reden alle eindringlich auf ihn ein. Schließlich verspricht er ihnen, zuerst nicht zur Direktion, sondern zu einem befreundeten Steiger zu gehen.

Der Brigadier Jandor hat seinen Direktor während dieser Fahrt nicht aufgesucht — er hat ihn auch seitdem nicht wiedergesehen. In Brüx erfuhr Viliam von dem Steiger, daß die Untersuchung schlecht stehe und daß sie in Weipert in den nächsten Tagen mit ihrer Abberufung rechnen müßten. Er würde natürlich mit einem blauen Auge davonkommen, die anderen aber . . . „Aber das ist doch unmöglich", hatte sich Jandor ereifert, „sie haben genau so wenig Schuld wie ich. Du weißt doch auch, daß wir dafür nicht verantwortlich sind!" „Du regst dich unnötig auf, Jandor. Dir geht es doch nicht an den Kragen. Du kannst deinen Urlaub bestimmt bis zu Ende nehmen. Wenn du kommst, wird alles vorbei sein. Sie verhandeln bereits mit Dux und werden sie für endgültig in die Strafbrigaden stecken. Du kriegst deine alten Leute wieder, und alles ist in Ordnung . . ."

Erbittert war Jandor zurückgefahren. „Nichts ist in Ordnung", dachte er und überlegte, was zu tun sei. In Weipert wurde er gleich ans Telefon gerufen. „Hör zu, Genosse", sagte der Direktor in Brüx, „ich habe dir einen Bericht zugesandt, den du nur zu unterschreiben hast. Dann bist du aus der ganzen Sache heraus". „Wollt ihr sie denn wirklich wieder zurückschicken? Ihr wißt doch wie ich, daß das andere Gründe haben muß. Bei uns hat doch keiner sabotiert!" „Hör mal, Villiam, mach uns keine Schwierigkeiten. Die Entscheidung mußt du schon uns überlassen. In dem Bericht steht ja, daß auf dich keine Schuld fällt. Also den Bericht sofort zurück und weiter fröhlichen Urlaub!"

Am nächsten Tag kommt der Bericht. Der Brigadier Jandor, Mitglied der Kommunistischen Partei der CSR, unterschreibt ihn jedoch nicht. Er zerreißt ihn und verbrennt ihn dann vor den Augen seiner Kollegen. „Das ist Meuterei", sagt der Alte, „damit hilfst du uns nicht. Im Gegenteil. Nun werden sie sagen, wir hätten dich beeinflußt oder sogar daran gehindert, den Bericht zu unterschreiben. Das bedeutet nicht nur Strafabteilung, das bedeutet Lager!" „Gibt es denn kein Recht?" Der Alte dehnt das Wort: „Recht — — —? Junge, wo lebst du denn? Bring dich in Sicherheit, sag, wir hätten dir den Bericht fortgenommen. Das ist das Recht, das dir die Partei läßt. Das glauben sie, weil es zu dem Fall paßt." „Und Ihr?" Die Kumpel sehen sich an. „Also, damit du es weißt, wir türmen." „Türmen? Wohin, wie?" „Nach Deutschland, nach Berlin. Aber

es ist besser, du weißt nichts davon. Wir jedenfalls gehen nie wieder in die Strafbrigade — nie, hörst du!"

Erregt springt Viliam auf: „Aber ihr seid doch Tschechen! Was wollt ihr in Deutschland! Meint ihr, die nehmen euch mit offenen Armen auf?" Nun sprechen die beiden auf ihn ein: „Tschechen, jawohl! Und das bleiben wir auch. Aber nicht unter diesen Umständen hier. Lieber unterwegs verrecken als zurück nach Dux. Wer dem Teufel einmal auf die Schippe kam und wieder heruntergekam, der geht freiwillig nicht wieder hinauf!"

Noch will Jandor nicht glauben, daß sie recht haben. Er ruft noch einmal im Werk an und greift zu einer Lüge: „Ich habe unterschrieben, Genosse Direktor, morgen geht der Brief ab. Und was nun?" „Sehr gut, mein Lieber, das habe ich auch nicht anders erwartet. Bleib ruhig noch die letzten Tage in Weipert. Um kein Aufsehen zu erregen, haben wir umdisponiert. Komme ruhig mit den Leuten zurück. Du steigst als erster aus, der Bus wird dann weiter mit ihnen fahren nach Dux. Dort haben sie gerade kein Fahrzeug, um sie vorher abzuholen. Im übrigen brauchst du mir den Bericht nicht mehr zu schicken, bringe ihn mit. Das genügt dann auch noch. Laß dir aber auf keinen Fall was anmerken."

Es ist gut, daß der Direktor nicht hört, was sein bester Aktivist sagt, als er eingehängt hat. „Ich komme mit euch. Ich kenne die Grenze. Alles andere wird sich finden."

Umsichtig bereitet die Brigade Jandor ihre Flucht vor. Viliam besorgt Erlaubnisscheine für eine Erzgebirgswanderung und erhält sie ohne weiteres. Alles Geld, das sie haben, legen sie zusammen und kaufen damit auf dem Schwarzmarkt einige Schmuckstücke. Von Weipert, das in der Nähe der Grenze zur DDR liegt, brechen sie zu einer Tageswanderung auf, die eine Generalprobe sein soll. Sie sind genau so ausgerüstet, wie sie es bei der Flucht sein wollen. Für zwei Tage haben sie Verpflegung mit — man erwartet sie frühestens in 48 Stunden zurück. Genau so wollen sie es dann am drittletzten Urlaubstag machen.

Noch in der Morgendämmerung brechen sie auf und rekognoszieren die Gegend. Kein Mensch hält sie auf, um ihre Papiere zu kontrollieren. Nur von ferne sehen sie einmal eine Patrouille. Als es hell wird, sind sie der Grenze ganz nahe gekommen. Noch immer ist nichts zu sehen. Singend marschiert die Gruppe weiter. „Mal sehen, was sich hier rührt", meint Jandor und hält eifrig Ausschau. „Das wäre eigentlich eine Stelle für uns", sagt der Alte und blickt ebenfalls prüfend in die Runde. „Wir singen hier und niemand kommt. Ob die heute alle schlafen oder ob sie hier immer so nachlässig sind?" Nachdem sie einige Minuten nahe der Grenze gewandert sind, kommandiert Jandor: „Los rüber, drüben gehts weiter. Wenn wer kommt, sagen wir, wir hätten uns beim Wandern verlaufen. Wenn nicht, dann nutzen wir die Gelegenheit und verschwinden schon heute . . .". Sie haben unwahrscheinliches Glück — auch auf der sowjetdeutschen Seite hält sie niemand an. Sie schlagen sich in das dichteste Gehölz und streben nach Norden. Ein kleiner Ort ist ihr Ziel, dort hat einer der Sudetendeutschen unter ihnen Verwandte. Erst als sie nach einigen Stunden Geräusche hören, machen sie halt und lagern.

Einer der deutschen Kameraden macht den Kundschafter. Er findet den Ort, wo seine Leute wohnen, und sucht sie gegen Abend auf. Ihre Wertgegenstände hat er mitgenommen; sie wandern nun gegen Ostmark, die sie nötig brauchen, auf den deutschen Schwarzmarkt. Am nächsten Morgen erst kommt er zurück, um zu berichten. Die Gruppe teilt sich auf. Immer ein Deutscher geht mit einem Tschechen. Mittags wollen sie sich in einer sächsischen Stadt treffen. Auch das glückt. Die einen gelangen mit Fuhrwerken da hin, andere auf zwei Fahrrädern, die sie von den Verwandten des einen Kameraden entliehen haben, und einer fährt voller Herzklopfen mit einem Omnibus. Auf keinen Fall wollen sie mit der Eisenbahn weiterfahren. Dort, wo sie den Schmuck verkauften, bekam ihr Kundschafter einen Tip. In dieser Stadt gäbe es eine Autovermietung — aber nur nicht einen oder zwei Pkw's nehmen, sondern einen Lastkraftwagen. Das fiele weniger auf. Wie soll man ihn aber mieten und Sprit bekommen? Wird man keine Papiere brauchen? Da gibt es nur einen Weg — den des Bluffs. Sie rechnen damit, daß es hier nicht anders als in der CSR zugeht. Und so erscheinen die Deutschen unter ihnen mit Forschheit bei der Wagenvermietung. Einen Lkw brauchen sie und Sprit für 250 Kilometer. Sie haben Glück. Der Leiter des staatlichen Wagenverleihs ist nicht da. Sein Vertreter läßt sich von den bestimmt auftretenden Jungen dupieren: „Für welche Fahrt? Wo sind die Papiere? So schnell geht das nicht!" „Doch es muß schnell gehen!" Die Jungen nennen den Namen einer Dienststelle, den sie an einem Haus gelesen haben. „Unser Chef kommt nach, der regelt alles. Wir müssen nur sofort starten, dringende Fahrt. Hier zur Sicherheit . . ." und damit blättern sie dem Verdutzten tausend Ostmark auf den Tisch. „Ja, schon. Aber der Wagen muß erst fertiggemacht werden. Da haben sie vorher Korn mit geholt, der ist noch schmutzig, und Transparente hängen auch noch dran!" „Das laß man, wir haben es eilig." Der Mann schüttelt den Kopf, legt das Geld in die Schublade und meint: „Wo wollt ihr denn hin?" Sie nennen einen Ort vor Berlin. „Dann gebe ich euch wenigstens provisorische Papiere mit." Sagts und füllt einen Schein aus. Während ein Mann vom Lager den Tank vollaufen läßt und Zusatzkanister bereitstellt, klebt der andere noch einen amtlichen Zettel an die Windschutzscheibe. „Fertig für die Sonderfahrt!" Die Jungen klettern auf und fahren ab.

Draußen vor der Stadt laden sie die tschechischen Kameraden ein. „Nichts wie fort nach Norden", meint Jandor. „Immer langsam", antwortet ihm der Alte und holt aus einer Tasche an der Seitentür eine Karte, „nicht aufs Geratewohl, sondern nach der Karte!" Das löst etwas die nervöse Spannung, die sie alle befallen hat. Und dann taucht die erste Kontrolle auf. Sie läßt den Wagen ohne Halt passieren — der Schein an der Windschutzscheibe wirkt Wunder. Auch die Transparente an den Außenwänden „Wir bringen das erste Korn der Regierung" tuen gute Dienste. Man läßt sie überall ungeschoren durch. Nur einmal müssen sie kurz stoppen. Als jedoch Jandor wortlos das ausgefüllte Formular aus dem Fenster hält, können sie auch hier weiter.

So schaffen sie es, gegen Abend vor Berlin einzutreffen. Sie haben noch 600 Ostmark. Werden sie jemand bestechen müssen, um ohne Kontrolle über die

Grenze zwischen der Ostzone und dem Berliner Ostsektor zu kommen? Nun, sie finden einen anderen Weg. Um ihr Halten zu motivieren, haben sie eine Panne vorgetäuscht. Nun hält ein anderer Lkw, der dieselben Kennzeichen am Anfang des Nummernschildes wie ihr Wagen trägt. „Panne, Kollegen", ruft der Fahrer dieses Wagens. Sie bejahen seine Frage, worauf der Mann ihnen vorschlägt: „Soll ich euch nach Berlin reinschleppen? Oder wartet ihr hier, bis ich zurückkomme? Würde euch dann nach Hause mitnehmen." „Nein, erstmal nach Berlin." So gelangen sie im Schlepp des mit ordnungsgemäßen Papieren versehenen Wagens in den Ostsektor von Berlin. Dort verhandeln die Sudetendeutschen mit dem Fahrer des anderen Wagens. „Wann fährst du zurück?" „Lade gleich ab, noch heute nacht." „Dann nimm den Wagen zurück und bringe ihn zur Vermietung X." „Ja, das kostet aber was. Mein Beifahrer klettert sonst nicht in eure Kiste rein." Sie geben ihm 250 Mark für die Gefälligkeit, und tragen ihm noch auf, bei der Ablieferung dem Verleiher zu sagen, er möge von dem hinterlegten Geld die Reparatur bezahlen. „Wir nehmen uns hier einen anderen Wagen, dauert sonst mit dem Reparieren in Berlin zu lange!" „In Ordnung, werde ich ausrichten. Wenn er sonst noch was will, so hat er ja eure Adresse." „Ja, die hat er."

Sie lassen ihr Gefährt zurück und machen sich auf den Weg. Schließlich stoßen sie auf eine U-Bahnstation. Sie lösen Karten und studieren die große Karte auf dem unterirdischen Bahnsteig. „Da müssen wir hin", sagt einer und deutet auf den Kurfürstendamm, „das ist in Westberlin". „Uhlandstraße heißt die Station, die am nächsten liegt", meint der praktische Jandor. An Hand der Karte prägt sich dann einer, während die anderen unauffällig beiseite treten, die Linien ein, die sie befahren müssen, und die Umsteigebahnhöfe.

Die unterirdische Fahrt durch das gespaltene Berlin ist ohne jede Romantik. Und doch fiebern die Kumpel der Brigade Jandor. Gibt es hier Kontrollen? Aber in der sächsischen Stadt hat man ihnen gesagt, es sei schlimmer, von der Zone in den Ostsektor zu kommen als von Ost- nach Westberlin. Wird es so sein? Plötzlich betritt ein Volkspolizist ihren Waggon. Paßkontrolle? Nein, der Polizist interessiert sich nur für die Taschen der Mitreisenden. Sie haben kein Gepäck bei sich — der Volkspolizist beachtet sie gar nicht. Und wieder fährt der Zug an.

Sie trauen sich gar nicht, aus den Fenstern zu sehen. Ist man schon in Westberlin? Da fragt einer der Jungen eine Frau: „Kommt bald Wittenbergplatz, und kann man da nach Uhlandstraße umsteigen?" „Ja, gleich. Auch umsteigen kann man dort." Damit entfaltet die Frau eine Zeitung. Wie gebannt hängen die Blicke der Jungen an der ersten Seite, die die Frau ihnen zudreht. Und die Deutschen unter ihnen wissen, daß das alles sein kann — nur keine kommunistische Zeitung. Äußerlich gelangweilt, doch innerlich zum Zerreißen gespannt, fragt plötzlich einer von ihnen: „Sagen Sie bitte noch, ist hier schon Westberlin?" Die Frau blickt hoch, mustert die Jungen und meint dann lächelnd: „Ja, natürlich. Da brauchen Sie nicht bis zum Kurfürstendamm. Sie fahren schon 15 Minuten in Westberlin!" Die jungen Deutschen nicken ihren tschechischen

Kameraden zu, und auf der nächsten Station verlassen sechs glückliche, aber noch ein wenig mißtrauische Menschen den Zug. Sie gehen zum Ausgang und fragen den Beamten dort ganz nebenbei: „Wir sind doch in Westberlin?" Als auch dieser das bejaht, glauben sie es endlich.

Ihre Odyssee hat ein Ende. Werden sich ihre Wünsche und Hoffnungen erfüllen? Daran denken sie jetzt noch nicht. Sie denken nur daran, daß vorher keiner Gruppe die Flucht durch die Zone so schnell und ohne Verluste gelang. Immer wieder werden Flüchtlinge ergriffen oder sogar erschossen. Ihnen war das Schicksal gnädiger. Sie sind bereits in Berlin, als in Weipert, Brüx oder Dux noch niemand etwas von ihrer Flucht ahnt. Auch der Mann von der Autovermietung weiß nichts. Er wird seinen Wagen zurückbekommen und sich Gedanken machen, daß ihm Unbekannte tausend Mark schenkten. Denn reparieren braucht er an seinem Wagen nichts. Ein Grund mehr, sich zu freuen — ihre Flucht hat niemanden geschädigt!

Die Brigade des Aktivisten Viliam Jandor wird auch weiter zusammenbleiben; sie hat auch dafür bereits Möglichkeiten gefunden. Wie denn ihren Mitgliedern nichts mehr unmöglich zu sein scheint. Hat sie nicht auch den Haß besiegt? Den Haß zwischen den Völkern, der für alle Zeit festgefügt schien?

WILHELM LEHMANN

Gültige Zeit

Mut des Abschieds, kühle Brände,
Helianthus, Purpurwicke,
Ihrem Dichter zuzulächeln
Letzten Glückes Augenblicke.

In das liebe Laubgehänge
Kann die Hand vertraulich fassen,
Auf das feste Fleisch der späten
Früchte sich der Mund verlassen.

Tag, den schon das Ende kühlt,
Sei im Nachgefühl gefühlt,
Daß ich ihn noch einmal lebe
Und was er mir gab, ihm gebe.

Zweifel

O wie mir bange wird!
Schwarzweißer Vogel schwirrt
schattend vor unser Licht.
Flügel, berühr uns nicht!

Zwiespältig Schwarzundweiß,
Zweifel, bald kalt, bald heiß,
Flamme, schon todgeweiht!
Herz, bist Du noch bereit?

Rührt dich die Schwinge an,
scheint alles Trug und Wahn,
alles wird grau und alt,
und der Wind weint im Wald,

klagt wie ein Sterbelied.
Schwarzweißer Vogel zieht
über das welke Land,
kalt ist die liebe Hand.

Laß sie mich halten doch.
Einmal vorüber noch,
schwarzweißer Vogel du,
fliege den Wäldern zu!

Eh ich erfahren muß
Lüge in unserem Kuß,
sende mir sanften Tod,
Schwinge im Abendrot!

Familie ohne Gehilfin

Die Erfolgsmeldungen über den gehobenen Lebensstandard der deutschen Familie reißen nicht ab. Wäre der Standard am Besitz von Kühlschränken, Waschmaschinen und Autos zu messen, und wäre der gehobene Standard außerdem noch gleich Glück und Zufriedenheit zu setzen, man könnte beruhigt sein. Aber es gibt auch andere Barometer für den Zustand der Familie, von denen in der Öffentlichkeit weniger gesprochen wird. So haben z. B. die Hauspflegevereine alle Hände voll zu tun, jene meist in aller Stille arbeitenden Verbände, die da einspringen, wo der Haushalt wegen Krankheit oder Abwesenheit der Mutter in Not ist. Sie wurden, zuerst in Frankfurt, als ausgesprochen caritative Einrichtung für die „armen Leute" gegründet; heute werden sie von so gut wie allen Schichten zu Hilfe gerufen. Ob man auf sie angewiesen ist, hat nichts mit dem Einkommen zu tun. Auch in der „gutbürgerlichen" Familie ruht nicht nur die Verantwortung, sondern auch die Last des Haushalts oft auf den Schultern der Hausfrau. Eine kleine Grippe genügt, um die häusliche Ordnung über den Haufen zu werfen.

In diesen Notständen, denen die Kräfte der Hauspflegevereine bei weitem nicht genügen — in England haben sich die Behörden dieses neuen Berufs der Hauspflegerin angenommen, in Schweden gibt es 14 Schulen dafür —, in diesen alltäglichen und banalen Katastrophen tritt die Kehrseite der technischen Bestückung des Haushalts zutage. Er hat Roboter erworben, aber die Hausgehilfin ist am Aussterben. Das ist nicht die Folge der Haushaltsrationalisierung, sondern deren Ursache; besonders in Deutschland füllen die Roboter nur sehr langsam die Lücken aus, die „Minnas" Verschwinden gelassen hat.

Niemand hat auf ihren Abschied eine Elegie gedichtet; kaum jemand hat sich mit ihrer Kündigung vom 15. auf den 1. wissenschaftlich beschäftigt. (Dr. Gretel Kellers „Hausgehilfin und Hausflucht", Dortmund 1950, Verlag „Soziale Welt", ist eine der ganz wenigen ernsthaften Schriften über dieses Thema). Trotzdem ist diese stillschweigende Abwendung Minnas unter allen Revolutionen, die den Haushalt und damit die Familie betroffen haben, eine der tiefstgehenden, und zwar für beide Seiten, die bürgerliche, für die der mädchenlose Haushalt bis weit in die höheren Einkommensstufen hinein die Regel geworden ist, und für die kleinbäuerlichen und Arbeiterschichten, deren Töchter statt zu „dienen" lieber in die Fabrik gehen, um die Aussteuer zusammenzusparen.

Wie bei allen Revolutionen kann man auch hier ein Gewinn- und ein Verlustkonto aufmachen. Halten wir uns zunächst an das Positive. „Einen Dienstboten halten" gehörte zu den bürgerlichen Prätentionen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, die nicht zuletzt das Bürgertum diskreditiert haben. Schon die grammatische Form ist verräterisch: „der" Dienstbote war zwar immer weiblich, aber er war das Überbleibsel aus der Mehrzahl der männlichen und weiblichen Dienstboten, die man sich, ach so gern, geleistet hätte und durch das „Alleinmädchen" leider ersetzen mußte. Die be-

rüchtigten „Hängeböden" der Berliner Wohnungen, in denen man die Unglücklichen unterbrachte — ohne Licht, ohne Luft, nur über eine Leiter zu erreichen —, waren symbolisch für einen unhaltbaren Zustand. Diese Prätentionen, die oft mit Einsparungen an der sonstigen Lebenshaltung erkauft wurden, sind verschwunden und damit eines, vielleicht das wichtigste der Kennzeichen, die den bürgerlichen vom proletarischen Haushalt trennten. Und damit wieder verschwand der Anlaß zu mancherlei Ressentiment und Klassenhaß. Es spricht ein gesundes, wenn auch mißverstandenes Selbstbewußtsein aus dem schwäbischen Arbeiter, wenn er nicht will, „daß mei Mädle andere Leut ihre Dreck wegputzet". Die Abneigung gegen den „persönlichen Dienst" geht in ihren Wurzeln weit hinter die bürgerliche Zeit in die feudale zurück, als man die mangelnde Dienstwilligkeit durch Gesetze und Verordnungen erzwang und durch Gesindeordnungen ein vormundschaftliches Regiment aufrecht erhielt. Daß man diese Gesindeordnungen zu lange, zum Teil bis zum ersten Weltkrieg beibehielt, ist eines der großen Schuldkonten des Bürgertums, deren Quittungen noch heute präsentiert werden, heute, wo auch der qualifizierte Arbeiter sich oft das Mädchen „leisten" kann. Diese uralten Belastungen im Verhältnis von „Herrschaft" und „Gesinde" haben dazu geführt, daß dieses Verhältnis nicht reformiert, sondern möglichst abgeschafft wurde. „In den Haussklavinnen ist das Klassenbewußtsein erwacht", jubelte die Sozialistin Lily Braun, als die Mädchen vom Haushalt in die Fabriken strömten — sehr verständlich, denn für jede Bewegung, die auf Massenorganisation aus ist, bleibt die Hausgehilfin uninteressant; sie ist schwerer als jeder andere Berufsstand — mit Ausnahme vielleicht der Intellektuellen — zu organisieren. So kam es, daß mit den Schranken zwischen Bürger- und Arbeiterhaushalt auch einer ihrer wichtigsten und trotz allen Mißständen oft fruchtbarsten Berührungspunkte schwand. Damit kommen wir zur Kehrseite der demokratischen Medaille. Die Fabrikpflegerin in einem Betrieb mit weiblicher Belegschaft kennt sie am genauesten. „Die Mädels werden mit 14 Jahren in die Fabrik geschickt, wenn sie dann mit 20 heiraten, können sie gerade eben ein Kotelett in die Pfanne hauen; natürlich kommen sie nie mit ihrem Wirtschaftsgeld aus; sie gehen also wieder in die Fabrik und liefern ihr Kind im Fabrikkindergarten ab."

Die Hausflucht des Mädchens führt also zur Hausflucht der Mutter, denn auf dem Umweg über den Dienst im bürgerlichen Haushalt erwarb sie früher meist erst die Beziehung zum Haushalt überhaupt. Nicht daß die Frauen der Arbeiterschicht in irgendeiner Weise besonders unfähig wären, den Töchtern die Kunst des Haushaltführens zu vermitteln; es scheint vielmehr ein allgemeines psychologisches Gesetz zu sein, daß die eigene Mutter dazu um so weniger imstande ist, je kleiner und persönlicher der Haushalt ist. Das hängt mit dem Problem der weiblichen Vorgesetzten zusammen und war eine der Ursachen, die im Bürgertum zum Pensionat für die heranwachsenden Töchter führten. — Die Bedeutung dieses verhängnisvollen Zirkels von Haushaltsentwöhnung und Zwang oder Drang zur Fabrikarbeit kann wohl kaum überschätzt werden. Ein paar Stunden Unterweisung in Kochen und Haushaltführung in Fortbildungsschulen dürften diesen Zirkel kaum unterbrechen.

Weniger massiv, aber alle Lebensgewohnheiten verändernd macht sich das allmähliche Verschwinden der Hausgehilfin auf Seiten der früheren „Herrschaft" bemerkbar. Die Fragen: Kinder oder keine Kinder, wenige oder viele, die Frage Eigenheim oder Etagenwohnung werden unter ganz anderen Vorzeichen erörtert, je nach den Chancen, eine halbwegs „dauerhafte" Gehilfin der Hausfrau zu bekommen. Aber auch da, wo man nach ethischen Grundsätzen wachsende Last und Arbeit auf

sich nimmt, ändern sich die gesellschaftlichen Formen tiefgreifend. Nicht nur die repräsentativen, sondern auch die privaten Verpflichtungen werden immer häufiger außerhalb des Hauses „erledigt". Und wo man seine Besuche zu Hause empfängt, da weicht die gemeinsame Mahlzeit immer mehr dem rout oder der cocktail=party, nicht weil sie billiger wären, sondern weil sie keine qualifizierten und mit dem Haus= halt vertrauten Kräfte beanspruchen. Man braucht der gebratenen Gans und dem Kuchen, der „zwei Stunden in einer Richtung gerührt wird", keine Träne nachzu= weinen, um festzustellen, daß mit der Zeremonie des gemeinsamen Essens, und sei es in bescheidenster Form, gewisse gesellige Werte verschwinden.

Es ändert sich aber auch die Stellung der Hausfrau; die Reste des geschlossenen Kreises, in dem sie „drinnen waltet", werden gesprengt, wenn statt der einen Ge= hilfin ein kleines Heer von Hilfskräften die anfallende Arbeit übernimmt. Nehmen wir einen höheren Angestellten der Industrie mit Frau, vier Kindern, ausreichender Wohnung, kleinem Wochenendhaus und Auto. Die Familie könnte sich pekuniär ein Mädchen ohne weiteres leisten; da „man aber doch nichts Vernünftiges findet", beschäftigt sie: eine Putzfrau, einen Fensterputzer, eine Flickfrau; wenn das Ehepaar ausgeht, einen baby=sitter, wenn es einlädt, eine Kochfrau, die Wäsche wird aus= wärts gewaschen. Die Kinder erleben also eine dauernde Fluktuation von Menschen durch den Haushalt hindurch, die Hausfrau wird aus der Leiterin zum Manager des Haushalts. Es werden sich hier kaum engere persönliche Beziehungen zwischen der Familie und ihren Gehilfen bilden — daß diese leichter ersetzbar sind, ist ja gerade ein Vorzug dieses Systems, das als Ganzes eher kostspieliger ist als eine Haus= gehilfin. Und auch wo die überdurchschnittlich robuste, tüchtige und rationell arbei= tende Mutter mehrerer Kinder Haushalts= und gesellige Pflichten ohne diese Spe= zialisten bewältigt, findet sie nur selten noch Zeit, sich mit ihren Kindern zu be= schäftigen und mit ihnen zu spielen. Die Frau, die das alles „spielend bewältigt", ist eine Idealfigur der Frauenzeitschriften. Meist ist sie trotz genügendem Einkommen in der Grundsituation der proletarischen Existenz: „Es fehlt uns nur eins um glück= lich zu sein, mein Kind, nur Zeit, nur Zeit" — wofür sie der Mann, schlechten Ge= wissens trotz abendlichem Geschirrabtrocknen, mit sonntäglichen Autofahrten ent= schädigt, bei denen sie „möglichst viel zu sehen bekommen soll".

So ist es im städtischen Haushalt. Noch viel größer ist der häusliche Personal= mangel auf dem Lande; hier führt er häufig zu einer unerträglichen Arbeitsüber= lastung der Bäuerin. Denn woher soll sie Arbeitskräfte bekommen, wenn schon in der Stadt der Oberbürgermeister einer prosperierenden, nicht ganz kleinen Gemeinde es aufgegeben hat, nach einem Mädchen zu suchen? Das Land hat immer einen großen Teil der Hausgehilfinnen gestellt, es tut es auch heute noch, aber die „Stellung im Haus" ist sehr häufig nur der Steigbügel, um in der Stadt Fuß zu fassen und sich umzusehen. Ist es halbwegs warm geworden, so wandert das Mädchen ab, in die Fabrik, die Gaststätte, wenn möglich den Laden. Dieser Sog ist eine internationale Erscheinung; verglichen mit manchen anderen hochindustrialisierten Ländern gibt es in Westdeutschland immer noch verhältnismäßig viele Hausangestellte, nämlich knapp $^3/_4$ Millionen auf 12,5 Millionen Mehrpersonenhaushalte; nach etwas anderen Grundlagen: jede 20. Familie hält noch eine Hausgehilfin. Das „Noch" ist ent= scheidend, immer weniger ist die Nachfrage nach häuslichen Arbeitskräften zu be= friedigen, obwohl die Vermögensverluste durch Krieg und Inflation und der Mangel an Wohnraum sie stark zurückgehen ließen. Die Inseratenseiten geben ein ziem=

lich deutliches Bild der Lage; meist versucht hier überhaupt nur der frauen- oder kinderlose Haushalt sein Glück; die kinderreichen Familien, die die Hausgehilfin am nötigsten brauchen, versuchen es, wenn sie lange genug beim Arbeitsamt herumgesessen haben, bei der Kirchenzeitung, dem Pfarrhaus, der Pflichtschullehrerin.

Wenn im „gutbürgerlichen" Haushalt heute die Entscheidung „Mädchen oder nicht" sehr viel weniger von pekuniären als von psychologischen Erwägungen abhängt, so entscheidet sich auf der anderen Seite das Mädchen, wenn es in die Fabrik hinüberwechselt, ausgesprochen gegen seine Geldinteressen. Die Hausgehilfin hatte, auch als sie noch Dienstmädchen hieß, die höchsten Spareinlagen innerhalb der vergleichbaren weiblichen Berufe; sie hat heute, was keine unqualifizierte und nicht sehr viele qualifizierte Arbeiterinnen besitzen, die Möglichkeit, ihre 60 bis 120 DMark monatlich fast völlig auf die Seite zu legen. Sie braucht weder für Essen und Wohnung, noch für Fahrgeld und Heizung zu sorgen; meist werden die ganzen Soziallasten vom Arbeitgeber übernommen, ein 13. Monatsgehalt zu Weihnachten ist üblich, und auch sonst „fällt" in der Regel noch mancherlei „ab". Rechnet ihr eine vernünftige Beamtin des Arbeitsamts das alles vor, so erwidert sie meist: „Schön und gut, aber man möchte doch sein eigener Herr sein"; sehr selten kehrt sie ins Haus zurück, „weil das Leben doch teurer ist, als ich es mir vorgestellt habe".

In diesem „Sein eigener Herr sein wollen", für das selten Erklärungen zu bekommen sind, laufen alle verworrenen Fäden zusammen, die zur Hausflucht führen. Am sichtbarsten ist die Auflehnung gegen die nicht fest begrenzte Arbeitszeit, die auch beim best organisierten Haushalt nie ganz aus der Welt zu schaffen ist (in den „Richtlinien" des Arbeitsministeriums vom letzten Jahr hat man dieses heikle Thema wenigstens mit Soll-Vorschriften angeschnitten; früher ging man ihm ganz aus dem Wege). Aber es spielen auch mit: das berechtigte oder unberechtigte Gefühl, auch in der freien Zeit kontrolliert zu werden, die Abneigung der Frau gegen die weibliche Vorgesetzte (einer der Gründe für die Beliebtheit des frauenlosen Haushalts — in dem alle männlichen Launen oft willig ertragen werden), — kurz: man möchte nicht, daß die private und die Arbeitssphäre ineinanderfließen. Darum kann der Familienanschluß durchaus nicht immer den psychologischen Knoten lösen. Unter Umständen verschärft er mit einem Dabeisein, das doch keine echte Zugehörigkeit ist, nur das Gefühl der sozialen Isolierung, aus dem mit die stärksten Impulse vom Haus fort und zur Fabrik hin kommen: das „Kennenlernen im Betrieb" ist heute die Eheanbahnung Nr. 1, und die Kameradschaft unter der weiblichen Belegschaft wird häufig als unproblematischer empfunden als die noch so herzliche persönliche Zuneigung der Töchter des Arbeitgebers.

Je mehr die Stellung im Haushalt zum bloßen Notbehelf und Übergang zu anderer Arbeit wird, um so größer ist die Gefahr, daß die einzelne Hausangestellte zwischen den sozialen und Bildungsschichten ins Schwimmen kommt. Das Gefühl für die Aufgaben, die hier liegen, läßt häufig gerade die Hausfrauen, die diesen Aufgaben innerlich am meisten gewachsen wären, davon absehen, ein Mädchen ins Haus zu nehmen. Die Verantwortung scheint ihnen zu groß, um sie sich zu allen anderen Lasten noch aufzuladen, auch die berufstätige Frau scheut aus diesem Grunde häufig die Hausangestellte und schlägt sich wohl oder übel mit der Putzfrau durch. So fallen zuerst die Arbeitgeberinnen aus, die am ehesten imstande wären, das verfahrene Verhältnis zwischen Hausfrau und Hausgehilfin auf eine neue Basis zu stellen.

Auf diese neue Basis aber käme es an, wenn die Hausflucht nicht immer weiter um sich greifen soll. Die erwähnten „Richtlinien" ergäben eine Grundlage, auf der beide Seiten, ohne sich übervorteilt zu fühlen, miteinander leben könnten. Die „Anerkennung der geprüften Hauswirtschaftsgehilfin als Lehrberuf" könnte die Hausarbeit aus dem Notbehelf wieder zu einem echten Beruf machen. Die vielfach verbreitete Furcht, später einmal keine Stellung zu finden, ist in Wirklichkeit längst gegenstandslos geworden: die Sechzigjährige ist leichter in einen Haushalt als in eine Fabrik zu vermitteln. Aufstiegsmöglichkeiten beginnt die eingangs erwähnte Entwicklung der Hauspflege zu bieten, und bei einer allgemeinen guten Konjunktur für Frauenarbeit dürften diese Chancen weiter steigen. Daß heute auch manche Töchter aus „gutbürgerlichen" Familien eine Zeitlang im Ausland als Hausgehilfinnen arbeiten, hat vielleicht eine Bresche in die sozialen Vorurteile geschlagen.

Ginge es nach vernünftigen Erwägungen, z. B. auch über Einkommen und Lebenskosten der Arbeiterin, so stände einem Rückstrom von der Fabrik ins Haus nichts entgegen. Aber es geht hier eben nicht vernünftig, sondern gänzlich irrational zu. „Minna" liest die „Richtlinien" nicht, auch wenn man sie ihr in die Hand drückt; der junge Arbeiter sieht häufig das Mädchen, „das doch bloß ein Dienstmädel ist", über die Achsel an, und immer noch gibt es Hausfrauen, die als „Gnädige", als Putzteufel oder als „Frau, die sich doch selber auch für die Familie opfert", nicht einsehen, daß ihre Gehilfin ein Mensch mit eigenen Interessen und Recht auf eine Freizeit ist, die halbwegs denen anderer Berufe entspricht: auf allen Seiten spürt man, daß an der Hausgehilfin die gewerkschaftlichen Auseinandersetzungen vorbeigegangen sind (daß man in den Gewerkschaften offenbar noch heute, in der Frage der Anerkennung als „Lehrberuf", das Problem als rein „bürgerliches" ansieht, macht die Sache noch schlimmer). Es sind Berge von Vorurteilen und Mißtrauen beiseitezuräumen, ehe die inneren Werte der Beziehung Familie=Hausgehilfin wieder sichtbar werden: die Geborgenheit und geistige Anregung für das Mädchen und die Erziehungsaufgabe für die Hausfrau. Für Frauenverbände, konfessionelle und gewerkschaftliche Institutionen gäbe es hier genug zu tun: gesellige Vereine zu schaffen, die die Isolierung des Mädchens aufheben (aber ohne den muffigen Beigeschmack des alten Jungfrauenvereines!), Wohnheime zu bauen, in denen sie einen Halt findet, ohne das Gefühl bevormundet zu werden (beim Tagesmädchen, das auswärts wohnt, scheinen die Schwierigkeiten und Reibungen oft geringer). Die Hauptarbeit aber liegt bei den Familien: zu beweisen, daß der Haushalt kein Götze ist, der seine Opfer mit Haut und Haar verschlingt, sondern daß Hausarbeit eine interessante und nützliche, daß das Mitleben in der Familie eine erfreuliche Sache ist. Nur sehr langsam kann, wenn überhaupt, die öffentliche Meinung gegenüber dem Beruf der Hausgehilfin umschwenken. Aber nur wenn sie das tut, kann die Familie wieder die notwendige Ergänzung durch die Hausgehilfin finden (nicht das Ornament eines „bourgeoisen" Standards!) und der Kontakt zwischen den Kreisen und Schichten, die ja heute keine getrennten Klassen mehr sind, sich wieder schließen.

Clara Menck

Die Vertriebenen sind noch immer allein

Zur Aufgabe der ostdeutschen Heimatkirchen

1

Während der schlesischen Kriege gab der Feldprediger Süßmilch seinen statistischen Untersuchungen über Fragen der Bevölkerungsbewegung den Titel: „Von der göttlichen Ordnung im Auf- und Abkommen des menschlichen Geschlechts". Hundert Jahre später nannte der Belgier Quetelet Untersuchungen, in denen er physische Merkmale der Bevölkerung statistisch erfaßte, „soziale Physik", und Quetelets Beobachtung, daß sich auch moralische Verhaltensweisen statistisch erfassen lassen, veranlaßte seine Schüler, an der Freiheit des menschlichen Willens zu zweifeln. Der baltische Theologe Alexander von Oettingen antwortete ihnen nicht mit theologischen Gegenargumenten, sondern er kam durch sorgfältige Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß sich tatsächlich Regelmäßigkeiten in den Zahlenverhältnissen von Diebstählen, Morden, Selbstmorden und dergleichen nachweisen lassen. Nicht läßt sich dagegen vorhersagen, *wer* diese Delikte begehen wird. Der einzelne ist also frei, sie zu begehen oder sie nicht zu begehen. Da jedoch günstige und ungünstige soziale Bedingungen die Häufigkeit von Diebstählen, Selbstmorden und dergleichen beeinflussen, besteht nach Oettingen eine Kollektivverantwortung der Gesamtheit. Merkwürdigerweise erwähnte er in seiner 1867 veröffentlichten „Moralstatistik" mit keinem Wort, ob die Menschen die Kollektivverantwortung als Glieder der christlichen Gemeinde oder ob sie sie als Glieder einer öffentlichen Körperschaft haben. Daß er das nicht klarstellte, ist ein anschaulicher Beleg dafür, wie eng kirchliches und außerkirchliches Leben im Baltikum jener Zeit zusammengehörten. Die Balten lebten damals noch in Gemeinschaften, die alle Bereiche ihres Lebens umfaßten und sich noch nicht in Gesellschaften aufgelöst hatten. Überhaupt haben in allen auslanddeutschen Gebieten Kirche und Welt noch bis zum Ausbruch des letzten Weltkrieges unvergleichlich enger zusammengehört als in Westdeutschland. Der deutsche Osten nahm eine Zwischenstellung ein.

Wenn man heute die Frage stellt, ob die Vertreter der ehemaligen Kirchen der auslanddeutschen und ostdeutschen Gebiete immer noch eine besondere Aufgabe zu erfüllen haben, muß man diesen Unterschied in der Stellung ost- und westdeutscher Menschen zur Kirche und zur Gemeinschaft beachten.

2

Die enge Verbindung von Kirche und Öffentlichkeit bei den Auslanddeutschen im Osten geht auf verschiedene Geschehnisse zurück.

Im 8. Jahrhundert christianisierten die *Angelsachsen* Menschen des heutigen Westdeutschlands ausschließlich aus *kirchlichen* Impulsen. Beziehungen zum Reich spielten damals keine Rolle. Als der Osten vom heutigen Westdeutschland aus christianisiert wurde, hatten Kirche und Reich bereits ein Bündnis geschlossen (Bonifatius). Die Christianisierung galt nicht einzelnen Menschen, sondern ganzen Völkerschaften. Zugleich mit dem christlichen Glauben wurde die Vorstellung in den Osten gebracht, daß

christlicher Glaube und Reich ebenso wie christlicher Glaube und Gestaltung des *gesamten Lebens* zusammengehörten. Diese Vorstellung hat sich im deutschen Osten bis zum Zusammenbruch erhalten.

Die nachfolgenden Generationen übernahmen in allen Ständen die Auffassung, daß ihr Wirken im Osten auf *göttlichen Auftrag* zurückging. Auch bei ihnen vermischten sich die christlichen Ziele mit den weltlichen, die im Laufe der Jahrhunderte an Bedeutung zunahmen. Das Gemeinschaftsleben der Menschen vollzog sich im Osten wie im Westen im Rahmen der christlichen Gemeinde und im Rahmen der von der Kirche gestützten ständischen Ordnung. Zum Bauernstand aber gehörten im Osten nicht nur die nach deutschem Recht angesetzten deutschen Bauern, sondern auch die im Lande vorgefundenen, nach wendischem Recht angesetzten Wenden. Die unterschiedliche Rechtslage blieb noch bestehen, als die Wenden in vielen Teilen Ostdeutschlands die deutsche Sprache übernommen hatten. Die Stellung jedes einzelnen innerhalb der Ständeordnung galt damals als etwas von Gott unmittelbar Gegebenes. So nahmen nicht nur die deutschen Bauern und die deutschen Ritter ihre Zugehörigkeit zu verschiedenen Ständen als etwas Gegebenes hin, sondern man empfand auch die unterschiedliche Rechtsstellung der deutschen und der wendischen Bauern nicht als persönliche Zurücksetzung. Dementsprechend schlossen sich in jedem Dorf und in jeder Stadt die Deutschen besonders fest zusammen, fester, als sie es je im Westen getan hatten.

Aus dem „Gott will es", mit dem die deutschen Ritter zur Christianisierung des deutschen Ostens auszogen, wurde dort, wo sich deutsche Staaten gebildet und behauptet hatten, zur Zeit der Entstehung der Nationalstaaten das „Mit Gott für König und Vaterland", das für Preußen charakteristisch wurde.

In den Gebieten, in denen deutsche Staaten nicht entstanden waren oder sich nicht hielten, konnte sich jedoch keine enge Beziehung zwischen dem christlichen Glauben und dem Staat entwickeln. Statt dessen wurde hier *die Kirche zum geistigen Zentrum*, das allein die Gemeinschaften der aus Westdeutschland kommenden Menschen zusammenhielt. Unter ihrer Führung entwickelte sich in diesen Gebieten eine deutsche Kultur in fremdsprachiger Umgebung.

Die Kirche blieb im Osten auch führend, als im Westen die Staaten im vorigen Jahrhundert begannen, Aufgaben zu übernehmen, die bis dahin Sache der Kirche gewesen waren. In den außerdeutschen Gebieten gab es ja keine Staaten, auf die die Deutschen ihre Selbstverwaltung hätten übertragen können. Die deutsche Selbstverwaltung bestand zwar neben der Kirche, aber die für sie zuständigen Menschen fühlten sich als Glieder der Kirche und hatten sich noch beim Zusammenbruch nicht von ihr gelöst.

Die Reformation, die besonders bei den Ostdeutschen Eingang fand, hat bei den Gliedern der evangelischen Kirche das Gefühl ihrer Eigenverantwortung geweckt. Die Pastoren behielten aber besonders in den auslanddeutschen Gebieten ihre führende Stellung weiter bei. Vor allem entwickelten sich Verantwortungsgefühl und Gemeinschaftsbewußtsein bei denjenigen Gruppen, die um ihres Glaubens willen ihre Heimat verließen und in den Osten zogen.

Zweifellos konnte sich in Deutschland zum Teil auch deshalb nur schwer und langsam ein gesamtdeutsches Bewußtsein bilden, weil hier Evangelische und Katholiken nebeneinander lebten. Noch heute ist in konfessionell gemischten Gebieten jede Konfession bestrebt, ihre Glieder, um sie im Glauben zu bewahren, vor Mischehen zurückzuhalten. Dort aber, wo evangelische Deutsche fremdsprachigen Katholiken gegenüberstanden, hat die Haltung beider Kirchen — auch wenn sie gar nicht beabsichtigten, nationale Gegensätze zu entfachen — zweifellos den Nationalismus gefördert.

Im Mittelalter war es der Kirche gelungen, die Gegensätze zwischen den Ständen dadurch zu mildern, daß alle sich der europäischen Christenheit zugehörig wußten. In der Neuzeit ging das Bewußtsein der Gemeinsamkeit verloren, und die Völker entwickelten ein eigenes Volksbewußtsein, ohne rechtes Verständnis für andere Völker aufbringen zu können. Da sich im Gebiet des deutschen Reiches die deutsche Sprache schon vor der Reformation durchgesetzt hatte, kam es hier nicht zu einer Teilung in zwei Völker. Im Osten dagegen erwuchs auf dem Lande wie in der Stadt aus dem ständischen Gefüge ein Nebeneinander wirtschaftlich stark differenzierter sozialer Schichten.

Die ostdeutschen Kleinbauern wurden im Zuge der Bauernbefreiung besitzlose Landarbeiter mit äußerst dürftigen Lebensbedingungen. Die Bauern dagegen entwickelten sich auf Grund von Landabgaben oder Geldzahlungen zu Volleigentümern. Ihre wirtschaftliche und soziale Lage hat sich im vorigen Jahrhundert außerordentlich gebessert. Auch als die Ständeordnung aufgehoben war, behielt ihr Bodeneigentum seine aus dem Mittelalter stammende Funktion, Wirtschaftsgrundlage und Grundlage traditionsgebundener sozialer Stellung zu sein. Darüber hinaus aber erwarb es die Tauschwertqualitäten, die früher nur bedingt zum traditionsbestimmten bäuerlichen Bodeneigentum gehört hatten. Die Bauern waren nun in der Lage, ihren Boden zu verkaufen und auf diese Weise an der Steigerung seines Preises im vorigen Jahrhundert zu partizipieren.

Im Westen hat sich im vorigen Jahrhundert in erster Linie die Entwicklung der Industrie in der deutschen Volkswirtschaft ausgewirkt. Nachdem die anfänglich großen Nöte der in die Industriegebiete zugewanderten Arbeiter behoben waren, begann eine Angleichung von Stadt und Land.

Schon vor dem 19. Jahrhundert war die Gemeinschaft in den Dörfern des Westens nicht so fest gewesen wie im Osten. Durch den Strukturwandel der Wirtschaft erlitt sie weitere Einbuße. Die Vertriebenen fanden also Dörfer vor, in denen sie vergeblich nach der kirchlich bestimmten Zusammengehörigkeit aller Dorfbewohner suchten.

Hier liegt neben dem Verlust des Eigentums ein Hauptproblem der vertriebenen Auslanddeutschen. Die Bauern, die am festesten verwurzelt waren, litten am meisten unter den veränderten Verhältnissen und unter der Notwendigkeit, ihr Leben vollkommen umstellen zu müssen. Aber auch diejenigen Städter, die ihre Lebensform auf die Gemeinschaft der Volkstumsgruppen eingestellt hatten, konnten sich nur schwer daran gewöhnen, daß die Gemeinschaft im Westen weit weniger bedeutet. Vor allem die Auslanddeutschen konnten anfangs nicht verstehen, daß nicht wenigstens die kirchlichen Gemeinden des Westens Gemeinschaften waren, die sich für das Leben ihrer Glieder mitverantwortlich fühlten.

Von hier aus muß die Frage gesehen werden, ob und inwiefern die Vertreter der ehemaligen Heimatkirchen heute noch eine besondere Funktion auszuüben haben.

3

Als die Flüchtlinge nach dem Zusammenbruch nach Westdeutschland kamen, konnten konfessionelle Gesichtspunkte bei ihrer Unterbringung ebensowenig berücksichtigt werden wie Arbeitsmöglichkeiten und ausreichender Wohnraum. Wo katholische Flüchtlinge in rein evangelische Gebiete und evangelische Flüchtlinge in rein katholische Gegenden kamen, entstanden Diasporagemeinden. In den lutherischen und den unierten Landeskirchen wurden die evangelischen Vertriebenen, soweit sie Bekenntnis-

gemeinschaften des lutherischen Katechismus angehörten, in die bestehenden Ortsgemeinden aufgenommen. Die dogmatischen Unterschiede zwischen den Bekenntnissen der lutherischen Kirchen und denen der Altpreußischen Union berühren die Laien im allgemeinen wenig. Von hier aus ergaben sich also kaum Schwierigkeiten. Stärker wirkte sich die Unterschiedlichkeit in der Liturgie aus. Es ist für viele Flüchtlinge anfangs schwer gewesen, sich an die ihnen bisher fremden Formen der Liturgie zu gewöhnen, da gerade ostdeutsche Menschen in der Liturgie oft nicht eine frei wählbare Ausdrucksform der Anbetung sahen, sondern sie unmittelbar als Bestandteil der Beziehung zwischen Gott und Gemeinde empfanden. Deshalb verlangten anfangs viele Vertriebene sehr nach Gottesdiensten in der heimatlichen Liturgie.

Es wäre praktisch undenkbar gewesen, in den einzelnen Dörfern besondere Flüchtlingsgemeinden neben den einheimischen Gemeinden entstehen zu lassen. Schon die Zahl der Pastoren und die finanziellen Mittel hätten dazu nicht ausgereicht. Trotzdem hat man die Schwierigkeiten unterschätzt, die beim Hineinwachsen der Flüchtlinge in die bestehenden Ortsgemeinden entstanden. Diese Schwierigkeiten beruhen in erster Linie auf den unterschiedlichen Auffassungen von Kirche und Gemeinschaft im Osten und Westen.

Sowohl die Ostdeutschen wie die Westdeutschen sahen ihre Auffassung, die sie in persönlicher Erfahrung gewonnen hatten, als allgemeingültig an. So erwarteten die Flüchtlinge, die nicht nur ihr Eigentum, sondern auch die Gemeinschaft der Menschen verloren hatten, mit denen sie bis dahin zusammengelebt hatten, wenigstens in der Kirchengemeinde die unzerstörte Gemeinschaft zu finden. Sie konnten nur schwer verstehen, daß die Gemeinden des Westens anders strukturiert sind als die des Ostens, und daß die Westdeutschen vor allem schärfer zwischen im eigentlichen Sinne kirchlichen und nichtkirchlichen Aufgaben unterscheiden als die Ostdeutschen.

Gerade in der ersten Zeit nach dem Zusammenbruch brachten sie den Pastoren ein besonders großes Vertrauen entgegen. Sie brauchten Menschen, die ihnen dabei halfen, Gott in den Erlebnissen des Zusammenbruchs zu finden. Sie konnten nicht begreifen, daß Gott die furchtbaren Geschehnisse hatte zulassen können. Bei einer Hermannsburger Flüchtlingstagung rief ein alter Bauer aus: „Sie sagen immer, Gott habe es gewollt, und wir müßten uns seinem Willen beugen. War es denn wirklich Gott? War es nicht der Teufel?" Dieser leidenschaftliche Ausruf war charakteristisch für die an Verzweiflung grenzenden Zweifel, die damals sehr viele Heimatvertriebene quälten. Selbstverständlich hat es Christen gegeben, die auch in der größten Not in ihrem Glauben unangefochten blieben und sich von Gott getragen wußten. Andere aber wurden, wie dieser alte ostpreußische Bauer, mit ihren Zweifeln nicht ohne weiteres fertig. Sie waren in diesem Augenblick in besonders hohem Maße auf die Führung durch die Kirche angewiesen.

Die westdeutschen Pastoren haben ihnen nicht immer helfen können. Gerade in den Flüchtlingsgebieten war die Zahl der Gemeindeglieder eines Pastors oft plötzlich auf das Doppelte und mehr angewachsen. Außerdem war die Fragestellung der ostdeutschen Menschen den westdeutschen Pastoren nicht immer ganz verständlich. Nach Auffassung der Westdeutschen boten die sonntäglichen Gottesdienste den Vertriebenen die volle Hilfe des Evangeliums. Sie hatten die Festigkeit der ostdeutschen Gemeinschaft und ihre enge Beziehung zur Kirche nicht gekannt und sahen nicht, daß viele Vertriebene nicht imstande waren, ihr eigenes Schicksal selbst im Lichte des Evangeliums zu deuten, zumal sie von zu Hause an die unmittelbare Führung ihrer Pastoren in allen persönlichen, kulturellen und politischen Fragen gewöhnt waren. Diese Vertriebenen hatten mehr verloren, als die meisten Westdeutschen aus ihrer Schau über-

haupt erkennen konnten. Sie hatten ihr Eigentum und ihre Heimat im Auftrage Gottes zu verwalten geglaubt, und tiefer als alle Verluste hatte es sie erschüttert, daß Gott ihnen diesen Auftrag, den er schon ihren Vätern gegeben hatte, plötzlich hatte nehmen können. Hinter allen ihren Zweifeln stand darum die Frage nach dem Miteinander von Schuld und Nichtschuld und letztlich die Frage nach Gott. Helfen konnten ihnen nur Menschen, die mit ihnen unter der Last der Fragen litten, und die mit ihnen vor der fast unlösbaren Verstrickung von göttlichem Auftrag und menschlicher Schuld nach einer Antwort suchten.

Auch die richtigste Erkenntnis hätte ihnen ohne ein solches Mitleiden nicht zu helfen vermocht. Es ging zugleich um glaubendes Suchen und um das Erlebnis echter christlicher Gemeinschaft. Darum mußten ostdeutsche Pastoren mitwirken, die die Flüchtlingsgottesdienste vielfach in der heimatlichen Liturgie hielten. Vor allem aber ging es darum, daß die Gemeinde der Mitleidenden den Vereinsamten in den ersten Jahren nach dem Zusammenbruch die schwer vermißte Gemeinschaft brachte, die den Ostdeutschen christliche und zugleich menschliche Gemeinschaft bedeutet.

Es ist nicht nur so, daß es vielen Flüchtlingen nicht gelang, in neue Gemeinschaften mit den Einheimischen hineinzukommen. Sie hatten zum Teil auch nicht die Kraft, untereinander außerhalb des kirchlichen Raums eine neue Gemeinschaft zu bilden. Selbst dort, wo, wie es gelegentlich vorkam, die aus einem ostdeutschen Dorf stammenden Vertriebenen in einem westdeutschen Dorf gemeinsam Zuflucht fanden, verlor die Gemeinschaft unter ihnen an Kraft, weil die Bindung an Boden und Eigentum fehlte. Über die unmittelbaren verwandtschaftlichen Bindungen hinaus hatten nur die gemeindlichen Bindungen wirksame Kräfte zu bieten. Außerdem waren andere als kirchliche Vereinigungen zwischen den Vertriebenen in den ersten Jahren nach dem Zusammenbruch verboten.

Die Hilfskomitees, die im Rahmen des Evangelischen Hilfswerkes zunächst zur materiellen Hilfe an den Vertriebenen ins Leben gerufen worden waren, haben von vornherein auch seelsorgerlich gewirkt. Vor allem aber haben sie die Pastoren aus ihren Heimatkirchen, die inzwischen Pastoren der westdeutschen Landeskirchen geworden waren, an die noch immer bestehenden Aufgaben an den Vertriebenen erinnert.

4

Jetzt, zehn Jahre nach der Vertreibung, werden die Stimmen immer lauter, die meinen, die Vertriebenen müßten sich nunmehr in ihre Aufnahmegemeinden eingelebt haben, und alle weiteren Bestrebungen ihrer Heimatkirchen könnten nur das Hineinwachsen in die neuen Gemeinden erschweren. Diese Stimmen kommen in erster Linie von einheimischer Seite, aber auch von solchen Flüchtlingspastoren, deren Kräfte durch die Arbeit an ihren neuen Gemeinden voll beansprucht werden.

Tatsächlich hat die Problematik sich gegenüber der ersten Zeit nach der Vertreibung geändert. Das erste Entsetzen über die Fluchterlebnisse hat sich gelegt. Die meisten Vertriebenen haben, selbst wenn sie viel vermissen, angefangen, sich an die veränderten Verhältnisse zu gewöhnen. Fast alle Arbeitsfähigen haben Arbeit gefunden, die ihre Zeit ausfüllt. Manche sind so sehr damit beschäftigt, sich neue Existenzgrundlagen zu schaffen, daß die Sorgen darum die anfangs dringenden Fragen nach dem Willen Gottes zurücktreten lassen. Nur die Alten und Vereinsamten stellen ständig neu die Frage nach dem Sinn des Zusammenbruchs, die unmittelbar nach der Katastrophe alle erfüllt hatte.

Trotzdem sind die Probleme der Vertriebenen noch nicht gelöst. Die ostdeutschen Menschen sind in Anlage und Erziehung auf Gemeinschaft ausgerichtet. In dem Streben nach Gemeinschaft haben sich viele den Landsmannschaften angeschlossen, bei denen stammesmäßige Zusammengehörigkeit vor konfessioneller Zusammengehörigkeit den Vorrang hat. Andere haben sich resigniert auf sich selbst zurückgezogen. Andere wieder sind, weil sie in den westdeutschen Gemeinden nicht die Gemeinschaft finden konnten, die sie suchten, in Sekten gegangen. In Ostpreußen etwa hatte es besondere „Gemeinschaften" innerhalb der Kirche gegeben. Es ist vorgekommen, daß Mitglieder dieser Gemeinschaften sich hier Sekten angeschlossen haben, die nicht zur evangelischen Kirche gehören.

Alles das stellt uns vor die Frage nach der christlichen Gemeinschaft. Ist es richtig, wenn die Menschen im Westen nur in ihrem religiösen Leben Gemeinschaft haben, und wenn ihr gesamtes übriges Leben in diese Gemeinschaft nicht einbezogen wird? Die Notwendigkeiten zum Zusammenschluß sind im Westen zweifellos geringer, als sie im Osten waren. Die Vertriebenen leben im Westen unter deutschen Menschen und nicht unter Menschen fremder Sprachen und Wesensart. Daher fehlt ihnen jetzt ein wichtiger Impuls für ausgeprägten gemeinschaftlichen Zusammenschluß. Die Menschen leben im Westen nicht in engen Gemeinschaftsverbänden, sondern in Gesellschaften, in denen es weniger eng zusammengehörige Gruppen, dafür aber auch weniger Gegensätze unter sich ferner stehenden Menschen gibt. Zwei Kraftströme wirken auch im Westen auf die ostdeutschen Menschen gemeinschaftsbildend: 1. hält die verlorene Heimat alle ostdeutschen Menschen zusammen, und 2. umfaßt Gemeinschaft für die meisten Ostdeutschen unteilbare Zusammengehörigkeit auf allen Gebieten — auch die Zusammengehörigkeit des Glaubens gehört bestimmend dazu.

Die Frage ist, ob die christliche Gemeinde in Zukunft für die ostdeutschen Menschen weiter bestimmend bleibt, oder ob die Zusammengehörigkeit der Ostdeutschen in rein säkulare Bahnen gerät.

Die Landsmannschaften suchen einerseits Beziehungen zur Kirche. Sie versuchen, ihren Treffen eine kirchliche Umrahmung zu geben. Andererseits lehnen sie eine allzu feste Bindung ab, weil in ihnen Angehörige verschiedener Konfessionen und christlich Indifferente vereinigt sind. Die Probleme liegen bei ihnen grundsätzlich ähnlich, wie sie in Westdeutschland etwa beim Bauernverband oder bei den Gewerkschaften liegen, unterscheiden sich aber dadurch von allen westdeutschen Problemen, daß der kirchliche und der weltliche Bereich bisher bei den Ostdeutschen noch nicht getrennt waren.

Ohne die Mitwirkung der Vertreter der Heimatkirchen können die westdeutschen Landeskirchen nur schwer zu den Landsmannschaften Kontakt finden. Aber auch die Vertreter der Heimatkirchen können die menschlichen und theologischen Probleme, vor die sie die Erfahrungen des Zusammenbruchs stellten, allein nicht lösen, denn diese Probleme münden in die evangelische Gesamtproblematik. Die sich verantwortlich fühlenden Vertreter der Heimatkirchen suchen gemeinschaftlich nach Lösungen und sind dabei auf Zusammenarbeit mit den Vertretern der hiesigen Landeskirchen angewiesen. Jene Problematik wirkt also ihrerseits gemeinschaftsbildend und kann vielleicht dazu führen, daß ost- und westdeutsche Anschauungen sich wechselseitig befruchten.

Die Primitivlösung der ersten Nachkriegszeit, alle nationalen Bestrebungen zu verurteilen, hat sich als unhaltbar erwiesen. Es muß geklärt werden, wo die idealistischen Volksvorstellungen die Gegensätze zwischen den Völkern ungerechtfertigt und schuldhaft verschärft haben, und wo die Gemeinsamkeiten innerhalb von Volkstumsgruppen und innerhalb des deutschen Volkes so groß sind, daß eine gemeinsame Verantwortung

aller besteht. Haben wir als Einheimische und Vertriebene eine gemeinsame Aufgabe? Haben wir eine gemeinsame Verantwortung gegenüber den Brüdern in Mitteldeutschland, und worin besteht sie?

Es muß geklärt werden, welche Aufgaben die Vertreter der Kirche in diesem Zusammenhang auch in Zukunft zu erfüllen haben. Ein Nationalismus, der sich unabhängig von der Kirche auf rein säkularer Ebene entwickeln würde, könnte die gegenseitige Verantwortung aller Glieder des Volkes zwar auf gedanklichen und organisatorischen Voraussetzungen aufbauen; er würde vielleicht und sogar wahrscheinlich die emotionale Bereitschaft mancher Kreise ansprechen, zugleich aber doch auch zu sehr problematischen Erscheinungen führen.

Die zweite Frage ist die Frage nach der zerrissenen Tradition. Es ist für den Osten charakteristisch, daß die Generationen innerhalb jeder Familie durch Eigentum und Beruf miteinander verbunden waren. Vor allem das Bodeneigentum, aber auch überwiegende Teile des beweglichen Eigentums waren im Osten noch beim Zusammenbruch traditionsverhaftet. Der Sohn, der es übernahm, übernahm mit diesem Eigentum und — in Literatenfamilien etwa (Pastoren, Ärzte) mit dem Beruf — die Verpflichtung, die Familientradition aufrechtzuerhalten und sie an seine Erben weiterzugeben. Die Bereitschaft dazu gehört zur ostdeutschen Mentalität. Es fragt sich nun, ob und wieweit sich diese Tradition erhalten läßt, nachdem das dingliche Erbe verlorenging. Wieweit besteht trotz dem fehlenden Erbe hierzu noch eine Verpflichtung? Und inwieweit ist es unter den Lebensbedingungen des Westens nicht möglich, an der Tradition festzuhalten? Ja, inwieweit wäre das sogar ein Unrecht?

Die Tradition ließ sich in Westdeutschland solange erhalten, wie die überzähligen Kinder in den Osten wandern und eine neue Tradition begründen konnten. Sie wurde problematisch, als jene keine Lebensmöglichkeiten mehr im Osten fanden. Trotzdem ist Tradition anderthalb Jahrhunderte lang im Westen und im Osten dadurch erhalten worden, daß die Nichterbenden in Berufe übergingen, in denen sie keines persönlichen Eigentums bedurften. 50 % der deutschen Bevölkerung sind heute Arbeiter, d. h. Besitzlose. Sie bezweifeln es nun aus den Erfahrungen ihres eigenen Lebens heraus, daß es nötig sei, die Tradition zu erhalten.

Eine christliche Durchleuchtung dieser Fragen sollte zu neuen Lösungen der sozialen Probleme Westdeutschlands und auch zu den künftigen Lösungen des Ostens beitragen. Die Fragen Klaus von Bismarcks auf dem Leipziger Kirchentag sind ein unüberhörbarer Auftakt zu ihrer Klärung.

Der dritte Problemkreis gilt der Frage, auf die wir eingangs an Hand der Untersuchungen Oettingens hinwiesen: sind wir als Glieder der Kirche oder sind wir als Glieder des Staates oder der Öffentlichkeit für die Lebensbedingungen unserer Mitmenschen mitverantwortlich?

Wir können diese Frage nicht allein von der Bibel her beantworten, sondern müssen deren Antwort auf die heutigen Verhältnisse transponieren, weshalb hier Theologen und Laien eng zusammenarbeiten müssen. Dabei sind vor allem die Beziehungen der Ordnungen zum Willen Gottes zu klären. Wir müssen alle zu verstehen suchen, daß wir ohne solche Ordnungen nicht leben können. Wir müssen um sie bitten, wie wir es nach Luthers Erklärung der Vierten Bitte tun. Wir müssen uns aber gleichzeitig auch um sie bemühen, denn wir sind für sie mitverantwortlich.

Auf der anderen Seite müssen wir verstehen, daß wir diese Ordnungen nicht verhärten lassen dürfen, weil sie sonst das Leben hindern. Wir müssen verstehen, daß Gott unser Leben zwar in Ordnungen hält, daß diese Ordnungen aber immer wieder

erneuert werden müssen, so daß auch unsere Pflicht, die Tradition zu bewahren, Grenzen hat. Wir müssen verstehen, daß es letztlich in allem Geschehen um Gott geht, der uns und unsere Mitmenschen nach seinem Bild erschuf und durch seinen Sohn erlöste. Wir können das aber nur verstehen, wenn die Theologen vom Evangelium her die Fragen durchleuchten, die uns Laien in unserem gegenwärtigen, diesseitigen Leben bedrängen.

Die Vorfahren der Christen aus Westdeutschland, aus Ostdeutschland und aus den auslanddeutschen Gebieten waren Brüder. Sie haben auf den verschiedenen Wegen, die sie geführt wurden, verschiedene Erfahrungen gemacht und sind auf verschiedene Weise schuldig geworden. Jetzt stehen die Nachkommen vor einem gemeinsamen Weg. Sie können ihn nur gehen, wenn sie die sie bedrängenden Fragen gemeinsam zu beantworten suchen.

Stella Seeberg

Die „Friedenskirchen" in den USA

Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen

„Noch weiter wirt gemerkt, dz es dem christen nit gezimbt ein obrigkait zu sein. Ursach? Der Welt regiment ist nach dem fleisch, der christlich regiment aber nach dem geist. Ire Heusser und wonung ist leiblich in diser Welt, so ist der christen wonung in himel. Der welt burgerschaft ist in diser welt, so ist der christen burgerschaft im himel. Ire streit und krüegswaaffen sind fleischlich und allain wider das fleisch, der christen waaffen aber sind geistlich wider die bevestigung des teufels. Die weltlichen werden gewappnet mit harnesch allain wider dz fleisch, die christen aber, di sind gewappnet mit dem harnesch gottes, dz ist warhait, gerechtigkait, frid, glauben, hail und mit dem wort gottes . . ."[1])

Dieser Abschnitt eines bedeutsamen Zeugnisses aus der Mitte des Täufermennonitentums des 16. Jahrhunderts faßt die Haltung der „Friedenskirchen" zu Krieg und Frieden in klassischer Form zusammen. Ihre Stellung gründet sich auf ihre Berufung als Christen, nicht auf politische Erwägungen; sie ist optimistisch im Blick auf die Kirche als das Bundesvolk Gottes und pessimistisch im Blick auf die Welt. Solcher Glaube zeigt wenig Verwandtschaft mit dem modernen Pazifismus und gar keine mit dem modernen „Neutralismus" und politischen Isolationismus. Aber er sagt jedem Christen etwas über das Wesen des „geistlichen Widerstandes" gegen Vergewaltigung — seien es nun mittelalterliche Verfolgungen oder neuzeitliche Formen des Totalitarismus wie Nazismus und Kommunismus.

Es gibt drei historische Friedenskirchen: die Mennoniten (einschließlich der Hutterischen Brüder und der Anhänger Jakob Amans), deren Bewegung im Jahre 1524 in Zürich begann; die Gesellschaft der Freunde („Quäker"), die in England auf George

Fox (1624—1691) und in Amerika auf William Penn (1644—1718) zurückgeht; und die Kirche der Brüder („Tunker" — nicht zu verwechseln mit der Herrnhuter Brüdergemeine), die aus der pietistischen Bewegung in Deutschland hervorging und deren organisatorische Anfänge in das Jahr 1708 zurückreichen. Alle drei gingen von einem bestimmten Bild der Urkirche aus und waren entschlossen, deren Geist und schlichte Ordnung wiederherzustellen; das heißt, sie traten als „Freikirchen" den „Kompromissen" und „Mißbräuchen" der Staats- und Landeskirchen entgegen. Nicht aus Feindschaft hielten sie sich grundsätzlich von der weltlichen Obrigkeit fern, sondern weil sie sich einer christlichen Berufung so stark bewußt waren, daß darüber alle anderen Bindungen in den Hintergrund traten.

„Auch bitten wir dich für alle weltlich obrigkait, wöllest in verleihen, das sie dein schwert, das du in geben hast, mögen brauchen zum Schutz der gueten und straf der bösen, und sie behueten, das sie nit vormäligen ire hand in dem bluet deiner heiligen ..."[2])

Es galt als Unrecht, wenn sich die Obrigkeit in die Leitung der Kirche mischte, denn der wahre Herrscher der christlichen Gemeinde war der Heilige Geist. Unter diesem Herrscher allein, dessen Stimme ihrer Meinung nach jahrhundertelang zum Schweigen gebracht worden war, als die Kirche von Hierarchen, Theologen, „römischen Doktoren" (Juristen) und politischen Potentaten beherrscht wurde, wollten sie Glaubensgemeinschaften nach dem Vorbild der Kirche von Jerusalem aufbauen (Apg. 2;4;5). Die „gefallene" Kirche sollte in ihrer ursprünglichen Ordnung, Schönheit und Vollmacht wiederhergestellt werden.

In diesem Wiederherstellungsprozeß (*restitutio* war der Leitsatz des linken Flügels der Reformation, so wie *reformatio* derjenige der großen Reformatoren) spielte das Friedensbekenntnis eine wichtige Rolle. Heute liegen uns erfreulicherweise einige bedeutende Untersuchungen darüber vor, wie dieses Bekenntnis völlig in die gesamte Verkündigung und Ordnung der Freikirchen eingefügt ist[3]). Nirgends ist das glänzender formuliert als in einem Artikel von Professor D. Elton Trueblood (dem jetzigen Chefreferenten für religiöse Angelegenheiten bei der United States Information Agency, Washington):

„Der Widerstand gegen den Krieg ist nur eines von vielen ‚Bekenntnissen', die den Quäkern von gleicher Wichtigkeit zu sein und einer gemeinsamen Wurzel zu entspringen scheinen.

Natürlich glauben wir nicht, daß unsere Liebe zu einem Flieger, die wir ihm niemals kundtaten, ihn daran hindern wird, Bomben auf uns zu werfen. Mit anderen Worten, wir glauben nicht an Zauberei. Liebe muß spürbar werden, wenn sie eine Änderung herbeiführen soll; und in den meisten Fällen kann sie nur spürbar werden durch planmäßiges Wirken auf lange Sicht"[4]).

Es war dieser Wille zu einem planmäßigen Wirken auf lange Sicht, der zuerst viele Deutsche auf die Friedenskirchen aufmerksam machte, nach dem ersten Weltkrieg vor allem durch das Kinder-Versorgungsprogramm der Quäker (und später durch die Tätigkeit des American Service Comittee, dessen internationale Abteilung kürzlich mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet wurde), und nach dem zweiten Weltkrieg durch das bemerkenswerte Hilfs- und Wiederaufbauprogramm des Mennonite Central Comittee. Auch die Brethren Service Commission, die hauptsächlich an der Entwicklung und Durchführung des „Kälber-für-Europa-Programmes" beteiligt war, und Care und Cralog müssen hier genannt werden; sie taten nach dem zweiten Weltkrieg viel Gutes. Doch man kann nicht stark genug betonen, daß bei ihnen keinerlei politische Motive oder Bestrebungen mitspielten. Während des letzten Krieges sah der Verfasser bei vielen Familien, die einer der Friedenskirchen angehörten, beim Essen mitten auf dem

Tisch eine Sammelbüchse stehen, in die man nach dem Tischgebet Geld hineintat — für den Fremden, den man, sobald die Kriegshandlungen beendet sein würden, zum Essen einladen wollte.

Im Lauf der Generationen hat die demokratische Gesellschaft gelernt, besondere Vorkehrungen zu treffen, um den Status der religiösen Kriegsdienstverweigerer zu sichern. Selbst im Jahre 1940, in seiner verzweifeltsten Lage, schuf England noch ein Gesetz über einen Ausgleichsdienst für diejenigen, die ihr Gewissen vom Kriegsdienst abhielt. Die Vereinigten Staaten hatten in das Wehrgesetz von 1917 Ausnahmebestimmungen für Mitglieder anerkannter Kirchen aufgenommen, die die Teilnahme am Militärdienst verboten. Das Gesetz von 1940 (Selective Training and Service Act) enthielt Bestimmungen über einen Arbeitsdienst für wichtige Aufgaben des Staates, den „Öffentlichen Zivildienst". Ein Rundschreiben aus dem Hauptquartier des Selective Service System an alle seine Unterabteilungen in den einzelnen Staaten gab die offizielle Meinung wieder:

„Für die Wahrung der Grundprinzipien einer demokratischen Gesellschaftsform ist dieser Entscheid wichtig und beispielhaft, da er anerkennt, daß eine Demokratie die Gewissensüberzeugung einzelner, die eine geringe Minderheit darstellen, achtet, obwohl die große Mehrzahl unserer Bürger ihre Auffassung nicht teilen kann. . . . Andererseits sollte unbedingt dafür gesorgt werden, daß niemand vom Militärdienst zurückgestellt wird, der das nur beantragt, um sich dem Dienst zu entziehen, und nicht aus innerster religiöser Überzeugung."

Außer den Friedenskirchen, die im Ausschuß für den Ausgleichsdienst der Kriegsdienstverweigerer (National Service Board for Religious Objectors) zusammen mit den Wehrersatzdienststellen (Selective Service System) die einzelnen Bestimmungen über die praktische Durchführung des Ausgleichsdienstes ausarbeiteten, gab es noch die Vereinigung Katholischer Kriegsdienstverweigerer (Association of Catholic Conscientious Objectors), das Molokan Komitee (eine kleine Gruppe russischer Herkunft), die Kommission für Weltfrieden in der Methodistenkirche (Commission on World Peace of the Methodist Church), das Sozialamt der „Jünger Christi" (Department of Social Welfare of the Disciples of Christ) und den Versöhnungsbund (Fellowship of Reconciliation), eine pazifistische Organisation interkonfessionellen Charakters.

Die zuletzt genannten Organisationen konnten sich nur bilden, weil sich die Friedensidee auch innerhalb einiger der größeren Religionsgemeinschaften ausbreitete. Später auftretende organisatorische Schwierigkeiten zeigten jedoch, daß die Friedenskirchen von wesentlich anderen Voraussetzungen ausgingen als jene freisinnigen Christen, die für den Frieden eintraten. Die Friedenskirchen sahen ihre Position im Rahmen ihrer Berufung, als Bestandteil eines größeren Ganzen der kirchlichen Ordnung; die Liberalen hingegen waren größtenteils von sozialen und politischen Absichten halb utopischer Natur geleitet. Die Männer der Friedenskirchen erkannten die Spannung zwischen der christlichen Zucht und dem Druck der Öffentlichkeit als etwas an, das jeder Leser der Bibel erwarten muß, und sie hielten durch; die Liberalen jedoch fühlten sich in ihrer selbstauferlegten Sonderstellung mehr und mehr geschlagen und verfielen immer häufiger der Versuchung auszubrechen; einige gingen zum Militär, andere wandten sich mit politischen Quichoterien gegen die Verwaltung des öffentlichen Zivildienstes. Sofern man diese Beobachtung verallgemeinern darf, muß man sagen:

Nur diejenigen, denen die Kriegsdienstverweigerung ein tief in ihrem gesamten Glauben verwurzelter und ihm streng eingeordneter Bestandteil ihres gehorsamen christlichen Lebens ist, sind wirklich innerlich bereit, einen Ausgleichsdienst auf sich zu nehmen. Ein verantwortungsbewußter Pfarrer wird also jedem hiervon abraten,

dessen „Weigerung" nur ein vorübergehender oder fragmentarischer Ausdruck halbausgereifter sozialer und politischer Ideen ist. Aber ebenso selbstverständlich wird er jenen zur Seite stehen, die aus tiefer und echter Überzeugung allen Schwierigkeiten zum Trotz ihre Jüngerschaft in dieser Weise bekennen. Das Friedensbekenntnis ist in seiner radikalsten Form nur wenigen möglich, und es entspringt nicht politischer Frivolität oder philosophischem Utopismus. So sollte es denn auch den „Hirten" besonders klar sein, daß das Ende eines anarchischen Optimismus die Verzweiflung ist, während am Ende eines christlichen Pessimismus die Hoffnung steht.

Als das Experiment eines öffentlichen Zivildienstes abgeschlossen war, untersuchte Professor Leo Crespie von der Universität Princeton, der langjährige Leiter der Abteilung für Meinungsforschung bei der Amerikanischen Hochkommission, die Reaktion der Öffentlichkeit auf die Kriegsdienstverweigerer. Dabei stellte sich heraus, daß die öffentliche Meinung mit großer Mehrheit die Kriegsdienstverweigerer toleriert, obwohl nur ein Fünftel der Ansicht ist, sie übten eine sinnvolle Tätigkeit aus. Bezeichnend ist, daß fast jeder Gefragte glaubte, die Öffentlichkeit als solche sei intolerant, er selbst aber tolerant[5]). Augenscheinlich haben die Friedenskirchen also, indem sie unbeirrt ihren Weg gingen, in der Öffentlichkeit einen solchen Status gewonnen, daß ihnen ihre Mitbürger freundlich gegenüberstehen, obwohl sie sie nicht verstehen. Man braucht wohl kaum zu sagen, daß sich jene ein solches Maß allgemeinen Wohlwollens positiv durch eine lange Reihe guter Taten erwarben und nicht negativ durch ständige Überbetonung dessen, worin sich kirchlicher und bürgerlicher Gehorsam unterscheiden. Die amerikanische Regierung, die aus grundsätzlichen Erwägungen einen Ausgleichsdienst eingeführt hatte, stand zu ihren Verpflichtungen auch, als philosophische Individualisten und politische Isolationisten einige Verwirrung anrichteten. Ein Grad-messer für die Reife ihrer demokratischen Haltung ist der Umstand, daß einige der Erziehungs- und Kulturreferenten im Stabe der amerikanischen Besatzung in Deutschland während des letzten Krieges Kriegsdienstverweigerer gewesen waren. Eine kluge Regierung wird den wesentlichen Unterschied zwischen einer im Gewissen begründeten anderen Denkweise und einer politisch motivierten Opposition stets sorgsam beachten. Ebenso werden die Kirchenführer innerhalb einer freien Gesellschaft diesen Unterschied klar herausstellen; denn die Gewissen zu hüten und zu klären ist die besondere Aufgabe der Kirche. Es könnte segensreich wirken, wenn die Theologen und Bischöfe der Gegenwart den Hinweis verständen, den Wiclifs großartige Bibelübersetzung damit gibt, daß sie statt des gewohnten „glorify" (verherrlichen, verklären) das Wort „clarify" (läutern, reinigen) verwendet.

Eine Kirche, die sich besonders die christliche Zucht und deren ethische Ausprägung angelegen sein läßt — sei sie nun eine Friedenskirche oder eine andere —, steht ihrem ureigensten Wesen nach im Widerspruch zu der sogenannten „Kulturreligion"; d. h. sie verwirft Normen und Werturteile, die ihr ein ungetauftes oder getauftes Heidentum bewußt oder unbewußt aufzuerlegen sucht. Ihr Anliegen ist es, ein dem Wort der Bibel gemäßes Leben zu führen und die geistigen und ethischen Regeln einzuhalten, die dem Volke Gottes gesetzt sind. Ganz bewußt stellt sie die stillschweigenden Voraussetzungen in Frage, von denen die Welt der „Heiden" ausgeht — die stets dazu neigt, sich selbst höher einzuschätzen, als ihr zusteht, und über die Gottes Urteil längst gefällt ist. Noch tiefer ist die Kirche betroffen, wenn ein Teil jener Welt in offenem Totalitarismus absolute Autorität in solchen Fragen beansprucht, die das christliche Gewissen angehen. „Das Wesentliche", sagt der Widerstandskämpfer Graf Peter Yorck von Wartenburg, „ist der Totalitätsanspruch des Staates gegenüber dem

Staatsbürger unter Ausschaltung seiner religiösen und sittlichen Verpflichtungen vor Gott"[6]).

An diesem Punkt kann die von geistlichem Widerstand geprägte Vergangenheit der Friedenskirchen alle Christen ermutigen, die sich heute der gleichen Situation gegenübergestellt sehen, wie sie Bischof Dibelius in seinem Büchlein „Grenzen des Staates" (Furche-Verlag, Tübingen 1949) so ausgezeichnet geschildert hat. Ein schöpferischer, kraftvoller, missionarischer und zuchtvoller Glaube wird immer in Spannung stehen zu den allgemein anerkannten Werturteilen einer Gesellschaft, die den wahren Herren ihres Geschicks vergessen hat; vor allem wenn die Regierungen solcher Gemeinschaften (wie heute beim Kommunismus) dämonische Formen angenommen haben. Wer sich jedoch in leichtfertiger Weise auf die schwer errungene Haltung der Friedenskirchen beruft, um eine zeitbedingte Modeanschauung zu rechtfertigen, wird wenig Trost finden. Denn auch den Friedenskirchen geht es, wie allen Kirchen, die ihren Auftrag ernst nehmen, in erster Linie um die Integrität des christlichen Glaubens und Handelns, welche die Kirche am besten für ihre Sendung in der Welt, die Versöhnung, ausrüstet.

Franklin H. Littell

Quellennachweis: [1]) Rechenschaft und bekanntnus des glaubens . . ." (Triest 1539); abgedruckt in: *Lydia Müller*, Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter (M. Heinsius Nachf.), Leipzig 1938, S. 199. — [2]) Hans Schlaffer, „Gebeet und Danksagung" (ca. 1527); abgedruckt in: Müller, a. a. O. S. 97. — [3]) *Guy Franklin Hershberger*, War, Peace, and Non-Resistance. (The Herald Press) Scottdale, Penna. 1944; *Rufus D. Bowman*, The Church of the Brethren and War, 1708—1941. (Brethren Publishing House) Elgin, Ill. 1944; *Margaret E. Hirst*, The Quakers in Peace and War. (Swarthmore Press, Ltd.) London 1923. Vgl. auch die Berichte über The Mennonite Conference on Applied Non-Resistance (Goshen, Indiana, April 1939), abgedruckt in The Mennonite Quarterly Review XXIII (1939), No 2. — [4]) „The Quaker Way", 166 The Atlantic Monthly (1940) 6: 740—46. — [5]) „Public Opinion Toward Conscientious Objectors", Nachdruck aus The Journal of Psychology XIV (1945). — [6]) In: *Annedore Leber*, Das Gewissen steht auf. (Mosaik Verlag), Berlin und Frankfurt a. M. 1954, S. 164.

Nichts Neues unter der Sonne

In der französischen protestantischen Wochenschrift *„Réforme"* (Nr. 542) beschäftigt sich der Herausgeber, A. Finet, mit dem amerikanischen Plan eines künstlichen Erdsatelliten, der am 30. Juli angekündigt wurde:

„Diese Neuigkeit ist des Verwunderns wert, denn sie löst eine neue Etappe in der Geschichte jener turbulenten Rasse aus, die sich nun, nachdem sie die Erde, das Meer und die Lüfte erobert hat, den interstellaren Räumen zuwendet. Gleichzeitig liegt sie aber ganz in der Linie der Geschichte des Menschen, jener merkwürdigen Kreatur, der die Erde und was darinnen ist gegeben wurde und die nicht aufhören kann, alles das zu machen, was ihre Hand erfassen und ihr Geist begreifen kann. Zitternd zwischen zwei Unendlichkeiten fand sich Pascal vor, aber das hinderte ihn nicht, sich mit beachtlicher Meisterschaft in der Mathematik zu bewegen.

Die Erben des Predigers Salomo — und des Evangeliums — stoßen forschend in die äußere Welt vor; die des Buddha in die innere. Westliche und östliche Techniken, dem Dämon des Erkennens unterworfen, seiner Freude und seiner Qual, sind darauf begierig, das Unbekannte auszutreiben, die Bedingungen und die Geheimnisse der Existenz zu entziffern. Das Datum des 30. Juli 1955 ist also bedeutsam in dem Sinn, daß es (willkürlich, wie alle großen Daten der Geschichte) den Ursprung eines noch unversuchten Abenteuers bezeichnet. Im Juli 1957 wird man wieder darüber reden, wenn uns Gottes Geduld solange am Leben erhält.

Die Nachricht hält sich genau in ihren Grenzen: Es handelt sich um ein naturwissenschaftliches Experiment, dessen Ergebnisse den Gelehrten der ganzen Welt mitgeteilt werden. Wie bei allen Anfängen werden die Ergebnisse bescheiden sein. Mit ein paar zusammengebundenen Baumstämmen begannen unsere Vorfahren, das Meer zu beherrschen... Die Entdeckungen der Elektrotechnik werden es — vielleicht — möglich machen, daß man mit Hilfe von Instrumenten die obere Atmosphäre erkundet, das Sonnenspektrum genauer analysiert und Anhaltspunkte zur Vorausberechnung von Temperaturschwankungen sammelt.

Unzweifelhaft werden diese rein naturwissenschaftlichen Elemente praktische Konsequenzen von größter Bedeutung haben, selbst wenn diese einem Laien wie mir nicht sofort einleuchten sollten. Es ist ein Wunder, daß das Auge meinen Bereich bis zum Horizont erweitert. Ebenso ist es ein Wunder, daß die Erfindungsgabe des Menschen unaufhörlich die Grenzen dieses Horizonts zurückschiebt.

Das ist der gegenwärtige Stand der Frage. Aber die Gelehrten, die Militärs und die Journalisten, die sich zu ihr äußerten, haben nicht immer diese lobenswerte Mäßigung eingehalten, und ihre unbescheidene Sprache läßt vielleicht an ihrer intellektuellen, bestimmt aber an ihrer geistigen Reife zweifeln. Man vergißt sehr schnell, daß es sich um eine Maschine von der Größes eines Basketballs und von kurzer Lebensdauer handelt, und spricht von einem ständigen Erdsatelliten. Schon sieht man ihn von Menschen (Wissenschaftlern und Technikern) bevölkert und befaßt sich mit dem Anbau von Pflanzen unter Druck, die ihnen Nahrung geben sollen; ich nehme an, daß man auch die Freizeit nicht vergessen hat, und könnte mir gut ein klimatisiertes Miniaturgolfspiel zur Erholung vorstellen.

Dieser Satellit ist von doppeltem Nutzen. Einerseits stellt er eine Ausgangsbasis zur Eroberung von Planeten dar, und es handelt sich nun darum, den jeweils geeigneten Menschentyp für Mars, Venus und Jupiter auszuwählen. Andererseits dient er als interstellares Polizeizentrum, das auf der Erde die ‚pax americana' aufrechterhalten soll. Und wenn es noch einen Satelliten gibt, der die ‚pax moscovica' herbeiführen will? ...

Die Schlagzeilen der Presse, die diese Wunder ankündigen, sind außerordentlich suggestiv. Ich will nur eine festhalten, die des sozialistischen ‚Daily Mirror': ‚Unterwegs zum Mond'. Ihre Doppeldeutigkeit hat mich entzückt.

Es ist möglich, daß der Mensch über den Weltraum triumphiert, daß er Mittel erfindet, die es ihm gestatten, in einer Umwelt zu leben, für die er nicht bestimmt scheint, daß er die physischen Grenzen überwindet, die seine Natur ihm auferlegt ... Aber man lebt schon jetzt ‚auf dem Mond', wenn man von diesen Errungenschaften eine grundlegende Änderung seiner Lage und seines Wesens erwartet.

Schon melden sich die Politiker: Hat nicht Präsident Eisenhower diese Neuigkeit bekanntgegeben, um im (friedlichen) Wettbe-

werb den Russen den Boden unter den Füßen wegzuziehen? Und die Militärs jubilieren: Dieser Satellit, der natürlich nur in der Hand der ‚Guten' sein kann, wird Ordnung und Frieden regieren lassen. Wie aber, wenn er durch ein Mißgeschick den ‚Bösen' in die Hand fiele?

Irret euch nicht. Nichts wird ‚anders' sein. Ob er die Ile-de-France oder einen Kanton auf der Venus bewohnt — der Mensch wird in seinem zerteilten Herzen Liebe, Haß, Stolz, Ehrgeiz, Lüsternheit hegen, bis er zum Staub zurückkehrt, wovon er nichts wissen will; und die Tage seines eitlen Lebens können auf der Erde wie auf dem Mars nicht anders werden als allein durch die Gnade, die in Jesus Christus ist.

Es gibt nichts Neues unter der Sonne."

Gehirnwäsche

Nachdem die Vereinten Nationen bereits im November 1953 eine Dokumentensammlung über Mißhandlungen von Angehörigen der UN-Streitkräfte und einheimischer Zivilisten durch Chinesen und Nordkoreaner veröffentlicht hatten, hat nun das Britische Verteidigungsministerium die Berichte der 978 britischen Kriegsgefangenen in Nordkorea, die ihre Gefangenschaft überlebten, zu einem Blaubuch mit dem Titel „Treatment of British Prisoners of War in Korea" verarbeitet. Wir geben im folgenden einen Überblick über dieses wichtige Zeitdokument.

Die britischen Soldaten, die während des Koreakrieges in Gefangenschaft gerieten, waren zwar auf Härten und Entbehrungen aller Art gefaßt, nicht aber auf die hochentwickelte Maschinerie der ideologischen Beeinflussung, die Mao Tse-tungs Umschulungsspezialisten bereits während des chinesischen Bürgerkriegs an vielen Tausenden von Kuomintang-Soldaten erprobt hatten.

Der Krieg in Korea ist nach kommunistischer Auffassung ein Aggressionsakt des „amerikanischen Kapitalismus"; alle Angehörigen der UN-Streitkräfte sind „Kriegsverbrecher" und als solche eigentlich mit dem Tode zu bestrafen; wenn die Kommunisten sie am Leben lassen, so üben sie diese „Politik der Milde", weil sie in den UN-Soldaten im Grunde irregeführte und mißbrauchte „Werktätige" sehen, denen man Gelegenheit geben muß, die Tragweite ihrer „Verbrechen" zu erkennen und Reue darüber zu zeigen. Wie immer auch die Behandlung der Gefangenen sein möge, sie ist in jedem Falle weit besser, als sie es eigentlich verdienen. Die Kommunisten sind im Alleinbesitz der Wahrheit. Die Gefangenen, die bislang von ihren kapitalistischen Ausbeutern hinters Licht geführt worden sind, müssen sich glücklich schätzen, nun in Freiheit zu sein, und bei der Unterweisung in der Wahrheit den größten Eifer zeigen. Wer dazu nicht bereit ist, bekennt sich freiwillig zu den Mächten der Reaktion und geht damit der Wohltaten der „Politik der Milde" verlustig. Für die Behandlung, die er dann erfährt, ist er selbst verantwortlich. „Wir werden euch", sagte ein chinesischer Offizier, „notfalls zehn, zwanzig, dreißig oder auch vierzig Jahre hierbehalten, bis ihr die Wahrheit erkennt, und wenn ihr sie dann immer noch nicht erkennt, dann werden wir euch so tief einscharren, daß ihr nicht einmal mehr stinken könnt."

Gemäß diesen Grundsätzen wurden die „Fortschrittlichen" und die „Reaktionäre" verschieden behandelt. So gab es ein eigenes Lager für „fortschrittliche" Gefangene mit besserer Verpflegung, Unterbringung und ärztlicher Versorgung. Wer als „fortschrittlich" gelten wollte, brauchte freilich nicht nur einige politische Fangfragen „richtig" zu beantworten, sondern mußte unter seinen Kameraden unablässig als aktiver Propagandist und Spitzel wirken, ja sogar versuchen, seine Freunde und Verwandten in der Heimat auf den „Weg der Wahrheit" zu leiten.

Der Widerstand, den die britischen Soldaten dem kommunistischen Propaganda-Polypen entgegensetzten, ist bewunderungswürdig. Die Offiziere und die Unteroffiziere der höheren Dienstgrade blieben so gut wie völlig unberührt, von den übrigen etwa zwei Drittel. Nur ungefähr vierzig der rund tausend Gefangenen kamen als überzeugte Kommunisten zurück, und nicht wenige davon waren dies bereits vor der Gefangenschaft. So ließen die Chinesen schließlich im Jahre 1951 das System der Zwangsschulung fallen und stellten die Umerziehung auf eine freiwillige Grundlage. In der Zeit der Zwangsunterweisung dauerte der tägliche Unterricht bis zu acht Stunden. Das Blaubuch berichtet darüber u. a.: „Die Anwesenheit war Pflicht; Fehlen, außer aus gesundheitlichen Gründen, wurde bestraft. Das geht aus den Vorschriften über die Lagerdisziplin des Lagers I bei Chongsong vom Sommer 1951 hervor, in denen es hieß:

‚Alle gefangenen Offiziere und Mannschaften müssen die Politik der Milde verstehen, die Anordnungen befolgen und strikte Disziplin wahren ... Alle gefangenen Offiziere und Mannschaften haben sich an den Studienplan zu halten, den Unterricht zu den festgelegten Zeiten zu besuchen und dem Studium volle Aufmerksamkeit zu schenken. Alle Blocks haben das ausgegebene Studienmaterial systematisch durchzuarbeiten. Dieses Material ist zu registrieren und sorgfältig aufzubewahren. Es ist streng verboten, Teile davon zu verlieren oder ohne aus-

reichende Begründung zu beschädigen . . . Am Sonntag hat jeder Block eine Versammlung abzuhalten, in der selbstkritisch die Lagerdisziplin und die Befolgung der Studienanweisungen der vergangenen Wochen durchzusprechen ist . . . Nur die Schwerkranken mit ärztlichem Attest und einer Sondererlaubnis des Blockleiters dürfen dem Unterricht fernbleiben. Alle übrigen sind zur Teilnahme verpflichtet.

Während des Unterrichts haben Ernst und Ordnung zu herrschen. Jedermann hat zur Meldung anzutreten; dem Unterricht ist mit Aufmerksamkeit zu folgen, und über das Gehörte sind Aufzeichnungen zu machen. Wer austreten muß, hat den Lehrer um Erlaubnis zu fragen. Ungehorsam, Lärm, Witzeleien und Schlafen sind streng verboten.

Nach dem Unterricht ist der ganze Block zur Diskussion zu versammeln. Der Lehrer hat Protokoll darüber zu führen und dieses der Lagerleitung anschließend vorzulegen. Die Diskussion soll sich auf die Grundgedanken des vorangegangenen Unterrichts konzentrieren. Jedermann kann dabei offen seine Meinung äußern, unabhängig davon, wie weit sie von derjenigen der anderen abweicht.'

Für den Unterricht wurden die Gefangenen mit Heften ausgestattet, und es wurde ihnen befohlen, Aufzeichnungen zu machen. Wenn keine Räumlichkeiten vorhanden waren, fand der Unterricht unter freiem Himmel statt, sogar während des strengen koreanischen Winters . . . Die Gefangenen mußten sich auf den Boden setzen oder bestenfalls auf Steine oder selbstgefertigte Schemel. Die bei diesen Unterrichtsstunden herrschende Atmosphäre ist etwa aus folgender Äußerung eines Chinesen abzulesen: ‚Ihr habt Ruhe zu halten — wer stört, sabotiert Stalin'."

Bei einer der regelmäßigen Prüfungen, bei denen es darauf ankam, die geforderten stereotypen Antworten möglichst wortgetreu zu wiederholen, besaß ein Offizier den Humor, auf die Frage, welches die höchste Form des Klassenkampfes sei, zu antworten: „Wenn jemand mit einer Fahrkarte 3. Klasse in der 1. Klasse reist!"

Nachdem man das System der Zwangsschulung aufgegeben hatte, wurden die „Fortschrittlichen" veranlaßt, freiwillige Studienzirkel einzurichten. An ihnen nahmen, wie das britische Blaubuch berichtet, „drei Arten von Kriegsgefangenen teil: 1. die wirklichen Kommunisten, 2. diejenigen, die sich langweilten und irgend etwas tun wollten und deshalb aus purer Neugier hingingen, und 3. diejenigen, die hofften, dadurch ihre Lage zu verbessern. Von dieser Kategorie gab es nicht wenige, und sie genossen in der Tat einige Privilegien, wie bessere ärztliche Versorgung usw."

Neben dieser Gruppenarbeit gab es die verschiedensten Formen der individuellen Beeinflussung, bis hin zu Einladungen zu Spaziergängen außerhalb des Lagers oder zu Kaffee, Kuchen und Zigaretten — eine schwere Versuchung für Männer, die dauernd Hunger litten. Wer einmal gewonnen war, sei es aus Ehrgeiz, Charakterschwäche oder echter Überzeugung, wurde von den Kommunisten sofort als Propagandist oder Spitzel unter seinen Kameraden eingesetzt. Namentlich die Spitzelarbeit wurde mit außerordentlichem Raffinement organisiert. Häufig fingen die zahlreichen individuellen Verhöre mit der Frage an: „Wer sind Ihre Freunde?" Dabei brachten die Chinesen mit bemerkenswerter Geschicklichkeit belastende Details in Erfahrung. Auch Soldaten, die man durch Foltern, Hunger oder Einzelhaft moralisch „fertiggemacht" hatte, wurden für die Spitzelarbeit eingesetzt. Ein Offizier fühlte sich infolge wochenlanger Folterungen so sehr am Ende seiner körperlichen und seelischen Kräfte, daß er seine Kameraden bat, sich in seiner Gegenwart vor verfänglichen Äußerungen zu hüten, da er nicht wisse, ob er noch imstande sein werde, sie für sich zu behalten — er sei zum Spitzeldienst gezwungen worden.

Selbstverständlich bestand die Lektüre der Gefangenen ausschließlich aus kommunistischem Propagandamaterial. Die Soldaten rissen sich um das Londoner KP-Blatt „Daily Worker", das trotz seiner notorischen Dürftigkeit immer noch weit über allem anderen Lesestoff stand, und wenn seine Nachrichten auch verzerrt waren, so waren sie doch die einzigen Informationen aus der Heimat.

Den Gefangenen war der Betrieb eines Lagertheaters erlaubt. Die aufzuführenden Stücke mußten freilich zahlreiche Zensurstellen durchlaufen, wobei die Chinesen vermöge ihrer „revolutionären Wachsamkeit" unentwegt angebliche Doppeldeutigkeiten aufspürten: „Die Chinesen waren offensichtlich der Ansicht, daß jeder Satz einen Hintersinn haben müsse; wenn sie diesen nicht herausfinden konnten, dann nicht deshalb, weil er nicht vorhanden, sondern weil er zu geschickt verborgen war. Aus diesem Grunde wurden manchmal auch die harmlosesten Sätze gestrichen. So durften z. B. die Wörter ‚schwarz' und ‚gelb' nicht verwendet werden, denn sie konnten beleidigende Anspielungen auf farbige Völker bedeuten. Der Name ‚Maxwell' in einem Stück mußte geändert werden, denn ‚Maxwell' hatte zu große Ähnlichkeit mit ‚Marx'."

Die Unterbringung, Verpflegung und sanitäre Betreuung war, namentlich in den ersten Wochen, völlig unzureichend. Die Gefangenen starben zu Hunderten. Den gefangenen englischen Ärzten wurde verboten, ihren Kameraden zu helfen, bevor sie sich zur „Wahrheit" bekannt hätten. Einem Arzt wurde vorgeworfen, er wisse offenbar nicht, wen er zu retten und wen er sterben zu lassen habe.

Über die Methoden der physischen Gewaltanwendung berichtet das Blaubuch u. a.: „Bis Mitte des Jahres 1951 verfuhren die Chinesen nach dem Prinzip, einfach jeden zu bestrafen, der nicht ‚mitarbeitete'. Wenn die Bestrafung den Tod des Gefangenen zur Folge hatte, dann nur deshalb, weil er ein ‚halsstarriger Kriegsverbrecher' war . . . Folterungen und Quälereien mit dem Zweck, den Widerstand eines Menschen zu brechen, wurden mit der größten Kaltblütigkeit durchgeführt. Dazu genügte manchmal bereits die Einzelhaft." Denn in ihr wurde der Gefangene in der Regel gezwungen, „von 4.30 Uhr bis 23 Uhr strammzustehen oder mit ausgestreckten Beinen zu sitzen. Den Rest der Nacht durfte er schlafen, doch wurde er dauernd wieder geweckt, ‚um festzustellen, ob er noch da war'. Es gab weder Betten noch Decken. Oft wurden die Schuhe und sämtliche Kleider, mit Ausnahme der Unterwäsche, weggenommen, sogar mitten im Winter. Häufig wurde auch jede Waschgelegenheit verweigert, manchmal monatelang, und Austreten wurde nur ein- bis zweimal am Tage gestattet, sogar bei Durchfallkranken. Im Lager I bauten die Chinesen eine Anzahl von Kästen für Einzelhäftlinge; sie waren ungefähr 1,50 Meter hoch, 0,90 Meter breit und 0,60 Meter tief. In einem solchen Kasten verbrachte ein Soldat nicht weniger als sechs Monate. Die Verpflegung war miserabel; oft fiel sie mehrere Tage lang völlig aus. Selbst das Wasser war unzureichend, und ein Gefangener erhielt überhaupt keinerlei Getränk, weder Suppe noch Wasser oder sonst irgendetwas Gekochtes . . ., und als er sich beschwerte, wurde ihm erklärt, man habe ihm die Flüssigkeit entzogen, um ihm bei seiner Gewissenserforschung zu helfen . . . Ein Unteroffizier, der jede Auskunft verweigert hatte, wurde eines Abends um 21 Uhr aus seiner Baracke geholt und von zwei Chinesen bis 3 Uhr nachts mit keulenartigen Stöcken geschlagen. Er hatte dabei mit entblößtem Oberkörper strammzustehen. Zwischendurch kam ein anderer Chinese, nahm den Gefangenen mit sich und prügelte ihn ‚privat' aus irgendwelchen unbekannten Gründen.

Oft wurden Gefangene lange Zeit mit Stricken oder Draht gefesselt . . . ; ein Gefangener verbrachte acht Monate in Handschellen, die immer enger gezogen wurden. Eine beliebte Tortur bestand darin, dem gefesselten Gefangenen eine Schlinge um den Hals zu legen, die über einen Balken lief und an seine Füsse gebunden wurde. Er wurde dann auf die Zehenspitzen gehoben, so daß er sich selbst erdrosselte, wenn er sich wieder auf die Füße stellen wollte. Die Chinesen machten ihm klar, daß er in diesem Falle Selbstmord begehe, an dem sie völlig unschuldig seien. Eine andere Methode bestand darin, einen Gefangenen an den Armen aufzuhängen, den Strick über einen Balken laufen zu lassen und an den Fußgelenken anzubinden. Er wurde dann auf die Zehenspitzen gestellt und mußte in dieser Haltung mehrere Stunden verharren.

Eine andere Form der Quälerei während der Einzelhaft war die, den Gefangenen lange Zeit strammstehen zu lassen, entweder im Schnee des strengen koreanischen Winters oder in der Sommerhitze . . . Ein anderer Gefangener mußte auf spitzen Steinen knien und einen schweren Felsbrocken mit ausgestreckten Armen über seinen Kopf halten. Wer so etwas durchgemacht hatte, brauchte Tage, bevor er wieder gehen konnte. In einem Gefängnis . . . pflegte das nordkoreanische Wachpersonal bleistiftlange Holz- oder Eisenstäbchen durch das Schlüsselloch zu stekken, die der Gefangene auf der anderen Seite mit den Zähnen festhalten mußte. Dann und wann schlug der Wachsoldat das Stäbchen zur Seite, wodurch dem Gefangenen die Zähne ausgeschlagen und die Backen aufgerissen wurden. Zuweilen trieb er auch dem Gefangenen das Stäbchen in die Rachenhöhle hinein." Im Winter wurden einige Gefangene „barfuß auf den zugefrorenen Yalu geführt; dort wurde kaltes Wasser auf ihre Füße gegossen, das bei einer Temperatur, die häufig 20 Grad und mehr unter Null lag, sofort gefror. In diesem Zustand ließ man sie stundenlang stehen, damit sie über ihre ‚Kriegsverbrechen' nachdenken konnten".

Das Wachpersonal „hatte offenbar völlige Freiheit, die Gefangenen nach Belieben stillstehen zu lassen, sie anzuspucken, zu treten, zu schlagen, mit dem Bajonett zu stechen, in der Nacht aufzuwecken und in jeder Weise zu demütigen . . . Wer unter der Folter zusammenbrach — und es gab viele, die das nicht taten —, mußte sich in einem schriftlichen ‚Geständnis' zu Kriegsverbrechen bekennen, von denen sowohl er als auch die Chinesen wußten, daß er sie nie begangen hatte. Wegen dieser Verbrechen konnte er dann vor Gericht gestellt und bestraft werden. Meistens wurde ihm allerdings nur bekanntgegeben, daß das Gericht getagt und dieses oder jenes Urteil gefällt habe. Wenn sich die Chinesen ausnahmsweise der Mühe unterzogen, eine Kriegsgerichtsverhandlung aufzuziehen, so bestand die Rolle des Angeklagten allein darin, sein Geständnis zu verlesen und sich schuldig zu bekennen. Das

Urteil wurde dann von einem maschinengeschriebenen Blatt vorgelesen; eine Verteidigung gab es nicht. Es konnte auch vorkommen, daß der Verurteilte sein Geständnis vor dem ganzen Lager verlesen mußte. Meistens kam er jedoch nicht mehr zum Vorschein, und das Urteil wurde beim Appell bekanntgegeben. Oft verschwand der Betreffende auch einfach, und man hörte überhaupt nichts mehr von ihm . . ."

Delegationen des Internationalen Roten Kreuzes wurden nicht in die Lager gelassen; dafür kamen wiederholt britische oder andere europäische Kommunisten, die dann in ihren Blättern die Lagerverhältnisse in den rosigsten Farben schilderten. So schrieb etwa der „Daily Worker": „Unsere Kriegsgefangenen bekommen mehr Fleisch, Fett und Zucker, als irgend jemand in England auf seine Karten erhält."

Besonders ansprechbar für kommunistische „Friedens"-Propaganda schienen auch die Angehörigen der Kriegsgefangenen in der Heimat. Mütter, die ihre Söhne, Frauen, die ihre Männer in koreanischer Kriegsgefangenschaft wußten, wurden daher unablässig bearbeitet. Man schickte ihnen z. B. Freiexemplare des „Daily Worker" und empfahl ihnen, regelmäßig die Meldungen über Korea zu lesen. Aktivistinnen der kommunistischen oder kommunistisch gesteuerten Frauenorganisationen besuchten sie und luden sie ein, in ihre Verbände einzutreten und „Friedenskongresse" oder ähnliche Veranstaltungen zu besuchen, bei denen man sie dann häufig zu bewegen suchte, selbst öffentlich aufzutreten. Wenn Eltern oder Ehefrauen bei kommunistischen Stellen anfragten, warum ihre Angehörigen in Korea so selten Nachricht gaben, wurde ihnen angedeutet, der Kriegsgefangene zeige sich vielleicht zu „widerspenstig", während andererseits die Kriegsgefangenen ihre Angehörigen in der Heimat veranlassen sollten, sich in den „Friedenskampf" einzureihen. Da die Postverbindung überaus schlecht war und die Chinesen zuweilen nachweislich ganze Postsendungen vernichteten, waren die Gefangenen gerne bereit, ihre Briefe in jeder gewünschten Phraseologie abzufassen, wenn sie nur hoffen durften, daß sie ans Ziel kämen.

Obwohl die Kriegsgefangenen zum Teil drei Jahre lang der kommunistischen Gehirnwäsche ausgesetzt waren, blieb nur ein einziger der rund tausend britischen Kriegsgefangenen freiwillig in Korea zurück. Einige Heimkehrer erhielten wegen ihrer moralischen Standhaftigkeit hohe Tapferkeitsauszeichnungen.

Afrikanisierung des Christentums?

In der Zeitschrift des Internationalen Missions-Rates *„International Review of Missions"* (S. 297 ff) entwickelt ein afrikanischer Theologe, Rev. E. A. Asamoa, Dozent an einem theologischen College an der Goldküste, Gedanken über die seiner Meinung nach rechte Haltung der christlichen Kirche zu den afrikanischen religiösen und sozialen Überlieferungen, die des Nachdenkens wert sind, obwohl oder vielleicht gerade weil sie die Kirche sehr ernstlich vor die Frage stellen, ob dieser Afrikaner ihr nicht in weit stärkerem Maße, als sie es von ihrem Verständnis des Evangeliums her verantworten könnte, zumutet, „den Afrikanern ein Afrikaner zu werden". Wenn der afrikanische Theologe die abendländische Christenheit mit Recht davor warnt, bloße Denkgewohnheiten ihres eigenen Kulturkreises mit Aussagen oder Forderungen des Evangeliums zu verwechseln, so muß er sich doch wohl auch selbst fragen lassen, ob nicht auch er Gefahr laufe, dem gleichen Fehler zu verfallen.

„Es ist nicht übertrieben, wenn man feststellt, daß die Haltung der Kirche zu den afrikanischen Glaubensformen im allgemeinen negativ war und daß man deren Gültigkeit leugnete ... Eine Broschüre über die Zauberei z. B., die der Christenrat der Goldküste vor einigen Jahren herausgab, nahm den Standpunkt ein, daß Zauberei keine Realität, sondern lediglich eine psychologische Täuschung sei. Das Wort ‚Aberglaube' ist im kirchlichen Wörterbuch zum ‚Glauben an etwas nicht Vorhandenes' geworden.

Jeder, der afrikanische Christen näher kennt, weiß, daß auch nicht die stärkste Leugnung ihrer Existenz durch die Kirche den Glauben an übernatürliche Mächte aus dem Gemüt des afrikanischen Menschen vertreiben kann. Eine solche Leugnung führt oft lediglich zu einem ständigen Konflikt im Gemüt des Christen und macht ihn zu einem Heuchler, der sich in offiziellen kirchlichen Kreisen den Anschein gibt, daß er nicht an diese Dinge glaube, während er in seinem Privatleben die Praktiken übt, die aus solchem Glauben entspringen.

Es ist wichtig, in diesem Zusammenhang zwei Punkte festzuhalten. Erstens ist das, was man in der Kirche allgemein als den christlichen Standpunkt ansieht, nicht wirklich christlich. Die Verneinung der Existenz übernatürlicher Wesen oder übernatürlicher Mächte ist in der Bibel nirgends zu finden. Sie ist aus dem europäischen naturwissenschaftlichen Weltbild übernommen. In dieser Hinsicht ist die Kirche zur Magd der Naturwissenschaft geworden, und wenn die Kirchenführer die Zauberei oder die ‚Abosom' (Naturgeister mit besonderer Beziehung zum Staat, zu bestimmten Sippen oder zum Zauberer) leugnen, dann tun sie das als Vertreter einer bestimmten Kultur und nicht als Christen.

Zweitens beruht der Glaube der Afrikaner an übernatürliche Erscheinungen nicht auf bloßer Einbildung; er ist vielmehr das Ergebnis direkter psychischer Erfahrungen der übersinnlichen Welt. Obwohl solche Erfahrung nicht mehr unmittelbar zugänglich ist, ist es nichtsdestoweniger wahr, daß der heute festgehaltene Glaube aus Erfahrungen erster Hand stammt ... Unglücklicherweise neigte die Kirche dazu, den Glauben der Afrikaner nicht unvoreingenommen mit den Augen des neutralen Beobachters, sondern mit denen des Abendländers zu betrachten, dessen naturwissenschaftlich bestimmte Zivilisation ihn von der Erfahrung des Primitiven abgeschnitten hat.

Wenn wir uns der Sozialstruktur, also der Art des Zusammenlebens, zuwenden, finden wir ähnliche Mißverständnisse. Da ist z. B. die Frage des Verwandtschaftssystems, mit dem die ganze Kette der wirtschaftlichen und politischen Organisationsformen verbunden ist. Unglücklicherweise war eine der Wirkungen der Evangeliumspredigt, daß diese vielfältigen Aspekte des afrikanischen Lebens aufgelöst wurden, ohne daß man etwas anderes an ihre Stelle gesetzt hätte. In unseren afrikanischen Kirchen ist es den Christen im allgemeinen verboten, an Stammesfesten teilzunehmen. Ein Christ kann kaum Häuptling seines Stammes werden, ohne daß er damit des Rechts zum Empfang des Heiligen Abendmahls verlustig geht (der Ausschluß vom Abendmahl ist eine der häufigsten Maßnahmen der Kirchenzucht). Das System der Amtsnachfolge und der Erbfolge ist erschüttert, vor allem bei den Stämmen, die ein mutterrechtliches Verwandtschaftssystem haben; denn die kirchlichen Vorschriften fordern von den Christen, daß sie das patriarchale Erbrecht annehmen, auch wenn alle andern Familienglieder von der mütterlichen Seite her erben sollten. Das hat unausbleiblich zu vielen Konflikten geführt. Aber man muß doch fragen, ob der Ursprung dieser Vorschriften im Christentum selbst liegt oder ob sie, wie es offensichtlich der Fall ist, dadurch zustandekamen, daß die, welche uns die christliche Religion brachten, zufällig selbst dieses System der vaterrechtlichen Amtsnachfolge und Erbfolge übten."

„Ein anderes Beispiel ist die Polygamie. Männer der Kirche aus Europa sind geneigt, mit Abscheu auf diese Form der Ehe herunterzusehen und sie scharf zu verurteilen. Es ist ganz natürlich, daß Menschen, die in Ländern geboren und aufgewachsen sind, wo die Einehe die Regel ist, sich die Ehe nur als Band zwischen einem Mann und einer Frau vorstellen können. Aber die Frage wird verwirrt durch die Tatsache, daß die europäischen Christen im allgemeinen die Monogamie nicht aufgrund ihres eigenen Brauchs und Herkommens, sondern aufgrund des Christentums zur Norm setzen. Es erhebt sich also die Frage, ob die Polygamie als Form des Zusammenlebens in ihrem Wesen antichristlich ist, und, wenn dem so ist, worin ihr antichristliches Wesen besteht.

Es ist eine Streitfrage, ob das Neue Testament irgend etwas gegen die Polygamie als solche sagt oder auch nur impliziert. Daß das Neue Testament keine Gebote über bestimmte Formen des Zusammenlebens enthält, welche die Christen anzunehmen hätten, zeigt doch gerade die Einzigartigkeit und Universalität der christlichen Religion und stimmt zu dem Geist des Christentums, der ‚Leben' und nicht ‚Form' ist. Bloße Form, sei sie Monogamie oder Polygamie, kann ‚tot' sein. Belebt vom Geist Christi, kann die Form, sei sie Monogamie oder Polygamie, ‚lebendig' sein. Die Form muß nicht geändert werden, um lebendig zu werden."

„Wie können diese Fragen gelöst werden? Anders ausgedrückt, was *sollte* die Haltung der Kirche gegenüber dem religiösen und sozialen Erbe sein? Ganz offensichtlich gibt es keine Patentlösung, besonders darum nicht, weil es um Menschen geht, deren Gedanken vor allem heidnisch bestimmt sind. Hier ist ganz klar zu sagen, daß wir nicht irgendwelche Formen des Synkretismus befürworten, so als wollten wir eine Lizenz für die Anbetung Jahwes *und* der Baalim ausgeben. Was wir anregen wollen, ist ein neuer Ansatz, der damit beginnt, daß wir unsere eigene Einstellung kritisch überprüfen."

„Europäische Missionare sollten zunächst einmal anerkennen, daß es einen Bereich des afrikanischen Gemüts gibt, in den einzudringen sie noch nicht imstande waren — oder vielmehr, daß es eine Sphäre in der seelischen Welt Afrikas gibt, zu der sie keinen Zugang fanden. Um dazu fähig zu werden, müßten sie die Zitadellen ihres eigenen religiösen Erbes und ihrer Vorurteile verlassen und in weite, unerforschte Gebiete der Erkenntnis vorstoßen.

Eine zweite Anregung, eng mit der ersten verknüpft, wäre die, daß die Inhalte und die Ausdrucksformen des religiösen Glaubens in afrikanischen Gemeinschaften uns dazu führen sollten, die Welt der Geister ernst zu nehmen. Ganz abgesehen davon, ob es gut ist, daß die Afrikaner Naturgeister anbeten oder Gemeinschaft mit den Geistern der Ahnen haben, sollten wir anerkennen lernen,

daß die Geisterwelt, an die die Afrikaner glauben, eine Realität ist. Die Afrikaner halten daran fest, daß es jenseits der sichtbaren Natur — der Natur der Naturwissenschaft — unsichtbare Wesen gibt, die mit den Menschen eng verbunden sind und sie zum Guten oder Bösen beeinflussen können.

Nachdem die Realität der Geisterwelt anerkannt ist, wäre der dritte, praktische Schritt, dem afrikanischen Christen zu zeigen, daß die wirkliche Macht nicht diese Geister in der Hand halten, sondern Jesus Christus. Nicht daß Tigare (zentrale Gestalt eines verbreiteten westafrikanischen Kults) nicht existiere, wäre zu sagen, sondern daß die Kraft Christi weit kräftiger ist als Tigare. Es wäre unrealistisch, einem afrikanischen Christen zu erzählen, daß es keine Zauberei gebe oder daß sie ein bloßes Phantasiegebilde sei; die helfende und aufbauende Tatsache ist, daß die Zauberei real ist, daß aber Christus gekommen ist, um die Menschen zu erlösen, auch von der Zauberei.

Schließlich sollten wir eine neue Einstellung zum sozialen Erbe des afrikanischen Menschen finden." Rev. Asamoa veranschaulicht das am afrikanischen Festzyklus und kultischen Ausdrucksmitteln wie Trommeln und Tanzen, und betont dann noch einmal, daß die Polygamie „nicht länger im Mittelpunkt aller kirchlichen Vorschriften" stehen sollte: „Das Problem, wenn es eines ist, muß sich im Rahmen des raschen Wandels der wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen in Afrika von selbst lösen. Aber selbst wenn man annehmen wollte, die Polygamie sei das Ergebnis sündiger Neigungen, ist es falsch, daß die Kirche einen Taufbewerber zwingt, die Früchte eines neuen Lebens hervorzubringen, bevor er Gelegenheit gehabt hat, unter den Einfluß dessen zu kommen, was das neue Leben schenkt. Damit erzwingt man ein Verständnis des christlichen Lebens, das dessen innerstem Wesen widerspricht."

Zum Schluß zitiert der Verfasser einen Abschnitt aus den Beschlüssen der Weltmissionskonferenz in Willingen (1952), weil er glaubt, daß seine Forderungen völlig den hier festgelegten Richtlinien entsprechen: „Es gibt Situationen, in denen eine Kirche die Pflicht hat, sich vollständig von den Elementen in der Kultur zu lösen, die in unmittelbarem Widerspruch zum christlichen Glauben stehen. Aber diese Scheidung kann nie eine Dauerlösung sein. Solche Kirchen müssen sich dann wieder der Aufgabe zuwenden, die kulturellen Formen mit christlicher Substanz zu füllen, die Gedanken, Gebräuche und Überlieferungen der Leute in der Kraft und unter der Leitung des Heiligen Geistes zu verwandeln, so daß die christliche Botschaft zum integrierenden Bestandteil des Lebens und der Erfahrung der Menschen werden kann."

Es bedürfte, so meinen wir, aber doch noch einer sehr gründlichen Untersuchung, ob Erscheinungen wie Polygamie und heidnischer Geisterglaube wirklich zu denjenigen „kulturellen Formen" gehören, die sich „mit christlicher Substanz füllen" lassen, oder ob die Mission hier nicht lediglich vor der Frage steht, ob sie diese Erscheinungen durch äußere Zuchtmittel „abschaffen" kann oder ob sie nicht vielmehr nur durch eine *innere* Wandlung der getauften Primitiven im Gefolge der Predigt des Evangeliums überwunden werden können.

Lineaturen

Helmuth de Haas, Lineaturen. Gedichte. Karl Rauch Verlag, Düsseldorf 1955. 62 S., kart. 4,80 DM.

Helmuth de Haas, Jahrgang 1928, stammt aus Duisburg und lebt heute in Darmstadt. Sein erster Gedichtband, die „Prager Elegien", kam 1949 bei Ellermann in Hamburg heraus: eine Folge weitläufiger Meditationen über den männermordenden Krieg, Ideenlyrik nach erlauchten Vorbildern, das poetische Staatsexamen eines blutjungen Kandidaten. — Bald darauf machte de Haas durch eine Reihe kritischer Arbeiten und glänzend formulierter Zeitdiagnosen von sich reden. Seitdem halten ihn, den ehemaligen Schüler Ernst Robert Curtius', nicht wenige für einen der begabtesten Essayisten unter den jungen Nachkriegsautoren hierzulande. Seine Texte funkeln von Aperçus und apart arrangierten Zitaten, sie vereinigen in sich Eleganz und Bravour, deutsche Polymathie und einen angelsächsisch anmutenden Weltsinn. Es sind die Proteste und Huldigungen einer sehr beweglichen Intelligenz, die zwar Autoritäten schätzt, aber sich weder an Gruppen noch Programme hält.

Der Typus des Lyrikers, der das kritische Geschäft ebenso leidenschaftlich betreibt wie seine poetischen Übungen, ist in der literarischen Gesellschaft seit etwa fünfzig Jahren eine recht häufige Erscheinung. Pound, Valéry und Benn können als große Beispiele genannt werden. Eine Generation später sind es Auden, Spender und Holthusen. Gleichfalls ist an den jungverstorbenen poeta doctus Eugen Gottlob Winkler zu denken. Mit ihm hat Helmuth de Haas manchen kennzeichnenden Zug gemein.

In das Kräftespiel unserer zeitgenössischen Dichtung ist der Autor verhältnismäßig leicht einzuordnen. Er gehört auf die Seite der „Bewußtseinslyriker" — um es mit einem gängigen Begriff zu erläutern —, in das Lager der „metaphysical poets", jener Männer also, die sich heute auf die britische und deutsche Barocklyrik berufen und in rhapsodisch-meditativen Gedichten über *Zeit* und *Geschichte* grübeln. Ihr Großmeister ist T. S. Eliot. Von ihm führt eine entschiedene Linie über Auden und Holthusen bis zu Helmuth de Haas. Eine unmittelbare Querverbindung stellt seinen Kontakt mit Gottfried Benn her. Geringer sind die Einflüsse von Pound, Rilke, Valéry und Apollinaire. Doch alle Beziehungen, die de Haas zu diesem berühmten Ensemble unterhält, haben durchaus nicht den Charakter einer urteilsunfähigen Hörigkeit. Der Jüngere ist den Älteren in keiner Weise verfallen. Aber seiner Ansicht nach kann, wie es sein Lehrer Curtius formuliert hat, alles Höhere immer nur „durch Integration" entstehen. Oder um Hofmannsthal zu zitieren: „Das höhere Kunstwerk verlangt, um hervorgebracht zu werden, mehrere Dichter in einem."

Bau und Ordnung der Verse, die de Haas unter dem Titel „Lineaturen" gesammelt hat, bestimmt die „freigefüllte" Langzeile. Sie wird virtuos gebildet, zumeist aus Daktylen und Chorjamben, stellenweise aus dem verkürzten oder erweiterten deutschen Hexameter. Der Stabreim taucht beinahe regelmäßig auf. Synkopierte Rhythmen und gelenkige Enjambements verleihen den Strophen ihr eigentümliches Gefälle. Machen wir uns durch eine Probe aus einem der schönsten Gedichte, den „Betonarbeitern mittags", mit der Akzentuierung und dem Tempo der Verse vertraut:

„Sie steigen vom Leitergerüst, in schweißigen
Hemden, braun und geduldig, von niemand erwartet.
Hoch steht die Sonne. Sie schauen hinauf,
Als Düsenjäger den Schall überholen,
Unsichtbare Pfeile, silbernes Echo.
Florentinischer Himmel, o wie glühst du sie an!"

Nicht weniger kunstvoll bringt de Haas sein blitzend modernes Vokabular zur Geltung. Mit Benn und dem ihm verschworenen Jünger Albert A. Scholl teilt er die Vorliebe für das Fremdwort und den ironisierenden Jargon. Doch im Gegensatz zu ihnen handhabt er beides ökonomisch. Er weiß um den kurzfristigen Reiz epochaler Prägungen, die oft schon nach wenigen Jahren nicht mehr flott und keß, sondern belustigend wirken. Darum finden wir bei ihm das Entscheidende auch zumeist aus dauerhaftem Material gefügt. Seine Fähigkeit, die betörende, die hinreißende Vokabel ausfindig zu machen und sicher zu setzen, ist außerordentlich. Auf Schritt und Tritt entdecken wir hochpoetische Wendungen. „Schlaf über gelbe Birnen gestreut" heißt es einmal, oder: „Mädchen lärmten mit Brombeerkesseln", oder in den schon erwähnten „Betonarbeitern":

„. . . Kühl waren Schlaf und Getränke,
Kühl und verjüngend; und kalt wird die Nacht
Unter dem arktischen Mond. Die Zähne
Leuchten. Beton rauscht in die Loren."

Damit klingt das Gedicht aus. Fast immer versteht es de Haas, seine umfangreichen

Gebilde mit brillanten Schlußzeilen zu vollenden. So wäre etwa an das letzte Bild zu erinnern, das sein großes narrative poem „Sonntagnachmittag" siegelt, oder an das von den Musen wahrhaft begünstigte Verspaar, das „Oblomows Ende" verlautbart:

„Dich fuhr eine leichte Kalesche
Hinab in den Schlaf."

Auf das Telos der Gedichte habe ich schon hingewiesen. Es ist die Bezeugung des Seins in der Zeit, der Zeit in der Geschichte. Der Sterbliche, der das „In-Ewigkeit-einmal" erfährt, wird bei de Haas zum Schnittpunkt vergänglicher und unvergänglicher „Lineaturen": eine elegische Existenz, hart gekerbt von der Gegenwart. Dieser Mensch hat den Krieg überlebt. Nun schwärmt er in Scharen durch die restaurierte City, durch Lichtspielhäuser und über Fußballplätze, verbringt „zwanzig Minuten täglich im Straßenbahnwagen", blättert in Illustrierten und wartet auf Fernzüge. Eine scharf zeichnende, nervöse Optik fängt seine „Zeitgeschichte" ein. Er lebt mit Einstein und Dylan Thomas, zwischen „Brooklyn und Belfast", „Murmansk und Athen", im Berlin des Jahres 1950. Seine Lebensstimmung wird von einer zähen und manchmal hochfahrenden tristezza regiert. Doch er erhebt sich über sie, wo er den geliebten Partner an seiner Seite spürt, wo er liebt.

Eine solche Lyrik kann das Rhetorisieren nicht immer vermeiden. Wovon sie sich aber freihalten könnte, ist die heute so beliebte alexandrinische Ausbeutung der Mythologie. Auch gewisse Künstlichkeiten, Retortenprodukte („Sendetest Samt eines Lächelns auf die narbigen Nacken"), intellektuelle Preziösitäten („Die Nerven steil in den Abschied gestellt . . .") müßten nach und nach ausgemerzt werden. An ihre Stelle sollten so sachliche und überzeugende Bildungen treten wie „die Kälte im Fahrradkeller, / die an den Röhren der Heizung heraufkriecht" oder „es regnet auf Tennisplätzen" oder Verse wie diese:

„O zögernde Stunde vor Zwölf: Heimkehr der Söhne
Im letzten Straßenbahnwagen, leise schleichend
Durch Flure, einer betrunken, müde, gebrannt, –
Von einem Abschied gepeinigt, den er niemals enträtselt . . ."

Das sind poetische Evokationen des Wirklichen, die es bisher noch nicht gab. Mit ihnen bestätigt sich eine energische und kunstverständige Begabung, die man fortan da nennen wird, wo die verheißungsvollen Namen unserer jungen Lyrik zur Sprache kommen. Heinz Piontek

Heilkunst und Poesie

Hans Carossa, Der Tag des jungen Arztes. Insel-verlag, Wiesbaden 1955, 240 S., 10,– DM.

Mit diesem Buch, das von den Leipziger Studienjahren und dem Beginn seiner ärztlichen Tätigkeit in Passau erzählt, zunächst als Vertreter und später als Nachfolger seines Vaters, beschließt Carossa die Reihe seiner Erinnerungsbände: „Eine Kindheit", „Verwandlungen einer Jugend" und „Das Jahr der schönen Täuschungen".

Leseeindrücke, menschliche, ärztliche und literarische Begegnungen des jungen Mannes werden mit jener geistigen und humanen Intensität heraufbeschworen, die wir an Carossa lieben. Da sind die schüchternen dichterischen Anfänge des jungen Arztes, von dem der Dr. Theodor Heuss in der „Hilfe" ein Gedicht abdruckt und den er zu weiteren Einsendungen ermuntert. „Dies hatte vor ihm noch keiner getan, und heute mag es manchem unwichtig vorkommen; für mich bedeutete es jedoch in einer Epoche, wo lyrische Gebilde nicht gar so leicht den Weg in die Öffentlichkeit fanden, unendlich viel, und wenn ich, nach einem halben Jahrhundert, die verschiedenen Phasen und Folgen meines Lebens- und Entwicklungsganges überblicke, so darf ich mir in aller Nüchternheit zugeben, daß jener Tag des Herbstes 1905, wo Theodor Heuss an den lyrischen Versuchen des jungen unbekannten Arztes Anteil nahm, für diesen ein Tag des wahrhaft guten Omens war, der in hellen und in dunklen Zeiten noch manche glückliche Fügung nach sich zog." Und da ist der Besuch im Münchener Kabarett der Elf Scharfrichter, dem der von Carossa verehrte Wedekind angehört. Aber die Anteilnahme dieses Kreises gilt zu Carossas Kummer nicht seinen Gedichten, sondern den heilkräftigen Pilokarpin-Tabletten seines Vaters, gegen die er bei den Scharfrichtern eine Dauerehrenkarte fürs Kabarett eintauscht.

Das Hauptthema des Buches ist jedoch der Zwiespalt, in den die doppelte Berufung — zum Arzt und zum Dichter — den jungen Carossa treibt. Er ist so schwer, daß ihn auch die Abgeklärtheit des alten Mannes in der Erinnerung kaum zu mildern vermag. Der junge Arzt fühlt sich seinen Patienten innig verbunden. „Obwohl mir Erfahrungen, Kenntnisse und Titel mangelten, vermochte ich doch, seine Leiden gleichsam mitzuleiden, auf sie einzugehen und ihn zu beruhigen", heißt es einmal. Und an einer anderen Stelle: „Sie war meine Patientin und viel-

leicht der Mensch, der mich am meisten brauchte; das ist gewiß die stärkste Bindung, die es im Leben gibt." Carossa liebt seinen Beruf und seine Kranken; er weiß, daß „das echte Menschliche nicht nur auf den Feldern des Schrifttums wächst". Aber, er ist auch erfüllt von seinem dichterischen Auftrag, und er fühlt sich durch seine ärztlichen Aufgaben von ihm abgedrängt. „Die stets wachsenden Krankheitsfälle zerstreuten mich, und ein größeres im Herbst angefangenes Gedicht zerbröckelte mir zu Fragmenten. Es war eine sonderbare Veranlagung, daß mich ein neuer Patient ganz ähnlich beschäftigte und bewegte wie eine begonnene Dichtung."

Dem Leser freilich will es scheinen, als hätten beide Bereiche sich von Anbeginn stärker gegenseitig befruchtet als gehemmt. Heilkunst und Dichtkunst haben nicht nur in Carossas Werk, sondern auch in seinem Leben zu schönem Einklang sich verbunden; der Arztberuf zeigt sich von Anfang an als wesensentsprechende Ergänzung seines künstlerischen Schaffens. Carossa ist durch Zwiespalt und Zweifel gegangen, gewiß; aber, er hat sie zu bändigen gewußt, und aus dieser Bewältigung erwächst die gelassene Heiterkeit seines Werkes. „So baut sich ihm", wie Hofmannsthal einmal sagt, „die Menschheit geordnet auf, vermöge der schönen Ordnung und Ruhe in ihm selber."

Anneliese Dempf

Schlesische Dichtung

Abschied und Begegnung. Fünfzehn deutsche Autoren aus Schlesien. Herausgegeben von *Willibald Köhler* und *Egon H. Rakette*. Bergstadt-Verlag Wilh. Gottl. Korn, München 1954, 232 S., 7,80 DM.

Die schlesische Dichtung hatte einst ihren besonderen Klang: es mischten sich da dunkle mystische Töne, die ins Unter- und Überirdische reichten, mit östlichen Stimmungselementen und einer tiefen Heimatliebe. Manches hiervon klingt in den hier gesammelten Erzählungen nach; bestimmender für sie ist jedoch die Auseinandersetzung mit der Katastrophe der Vertreibung, sind schwermütige Erinnerungen an das Verlorene, aber auch zaghafte Versuche, Wurzel zu schlagen in der neuen Umwelt. Das literarische Niveau der Erzählungen ist sehr unterschiedlich. Sehr gekonnt und geschlossen Gerhart Pohls „Verrat" — die Geschichte eines Deutschen, dessen Vater 1919, um sich die Heimat zu retten, für Polen optierte, und der sich auch 1944 beim Einmarsch der Deutschen durch seinen Eid auf die Polnische Republik gebunden fühlt, vor allem aber durch seine menschlichen Bindungen an polnische Freunde. So wird er schließlich von den Deutschen als Verräter verurteilt und erschossen.

Neben anderen bekannten Namen wie August Scholtis und Friedrich Bischoff tauchen neue auf, die manches versprechen. Horst Lange und Kurt Ihlenfeld fehlen leider; der Verlag hofft, sie für einen zweiten Band schlesischer Dichtung zu gewinnen. In ihm auch Ilse Molzahn zu finden, wäre eine Freude.

A. D.

Kriegsbücher

T. E. Lawrence, Unter dem Prägstock (The Mint). Mit einem Geleitwort von Rolf Schroers. Paul List Verlag, München 1955, 242 S., Ln. 15,80 DM. — *Willi Heinrich*, Das geduldige Fleisch. Roman. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1955, 630 S., Ln. 15,80 DM. — *Gert Ledig*, Die Stalinorgel. Roman. Claassen Verlag, Hamburg 1955, 232 S., Ln. 8,50 DM.

Das erste Kriegsbuch nach dem ersten Weltkrieg — Ernst Jüngers „Stahlgewitter" — erschien bereits knapp zwei Jahre nach Kriegsende. Bücher über den zweiten Weltkrieg, die mehr sein wollen als Reportage, beginnen erst in diesen Jahren zu reifen. Dieser Zeitunterschied ist begründet in der erdrükkenden Dynamik, die eine Zone des Schweigens zwischen Erfahrung und Verarbeitung legt.

Noch ein Nachklang zum ersten Weltkrieg ist das jetzt auch in deutscher Übersetzung erschienene, nachgelassene Buch „Unter dem Prägstock" von T. E. *Lawrence*, der 1935 bei einer Motorradfahrt, dem letzten Sport, den er sich gestattete, verunglückt ist. Fast gleichzeitig erschien Adlingtons Generalangriff: „Lawrence, der Betrüger", der den Versuch macht, das Heldenepos des britischen Führers im arabischen Aufstand als ein Mosaik von Hochstapeleien und Selbstverherrlichung zu demontieren. Adlingtons Buch erscheint, obwohl es einzelne Sachverhalte richtiger beschreibt als Lawrence, im ganzen doch als ein pathologischer Mißfall. Aber Lawrences hinterlassenes Buch mit dem unübersetzbaren Titel „The Mint" (das englische Wort bedeutet sowohl den Prägstock wie die von ihm geprägte Münze) weist unübersehbar auf den unheilbaren Bruch im Leben von Lawrence hin, der seine Flucht aus der großen Politik in das apokryphe Dasein eines Flieger-Rekruten nicht ohne Zerstörung seiner

Lebenseinheit vollziehen konnte. Aber selbst dieses Buch bricht noch in zwei Teile auseinander, jenen ersten realistischen Teil, in dem er sich als geschundenes Objekt einer Rekrutenschule darstellt, und einen zweiten, allzu geglätteten, fast konformistischen Teil, in dem er einige Jahre später sein Dasein in einer Offiziersschule beschreibt. Der erste Teil hat den Geruch von Fäkalien in sich, der zweite hat kaum Atmosphäre. Aber in beiden Aufzeichnungen vollzieht sich vor unserem Auge mit unerbittlicher Notwendigkeit die bewußte Selbstzerstörung eines Menschen, dem männlicher Stolz und Vertrauen auf die Gerechtigkeit seines Landes zerbrochen worden sind. Ein nachträgliches Opfer des Krieges, der fünfzehn Jahre nach seinem Ende noch einen seltsamen, aber bedeutenden Menschen zerbricht.

Während Jüngers Kriegsbücher in den Materialschlachten der Westfront die Essenz des ersten Weltkrieges konzentrieren, wenden sich fast alle wichtigen Bücher über den zweiten Weltkrieg dem östlichen Kriegsschauplatz zu, in dem erst dieser Krieg seine wahre und perfekte Gestalt fand.

Willi *Heinrich*, der als Dreiundzwanzigjähriger den Rückzugskampf im Kuban-Gebiet miterlebt hat, nennt sein Buch „Das geduldige Fleisch" einen Roman. Es ist die Frage, ob diese Form überhaupt dem Gegenstand angemessen, das Phänomen dieses Krieges anders als mit Mitteln des Dokumentarberichts zu erfassen ist. Heinrich erzählt anschaulich, sachkundig und packend. Die Dimension maßloser Urwälder, die fürchterliche Fremdheit dieser östlichen Welt, das grausame Abenteuer und die absurde Folgerichtigkeit der Vernichtung sind gültig dargestellt. Aber das romanhafte Element, ja die romantische Psychologie des Handlungsträgers stört immer wieder den unmittelbaren Eindruck. Denn diese Mittelpunktfigur hat eine verhängnisvolle Ähnlichkeit mit dem durch Schicksalsironie verbitterten Helden der romantischen Epoche, und dort, wo das Weibliche in die Sphäre des Krieges hineinspielt, geht es nicht ohne Peinlichkeit ab. Wo das Buch nicht romanhafte Verknüpfung sucht, sondern schildert, ersteht eine Welt von männlicher Härte ohne Heldenphrase, durchweht vom Hauch einer unentrinnbaren Tragik.

Weniger traditionsgebunden, kühner in den künstlerischen Mitteln ist Gert *Ledigs* „Stalinorgel", ebenfalls ein Roman, aber sparsamer in der Verknüpfung der Motive. Der Kampf um eine Höhenstellung vor Leningrad ist das konstruktive Modell, an dem Brutalität und Sinnlosigkeit, das ausweglose Gegeneinander von Deutschen und Russen, aber auch von Deutschen und Deutschen, Russen und Russen in einem infernalischen Kontrapunkt offenkundig wird. In dieser Welt ohne Heil wird jeder in Schuld verstrickt, vom Schrecken der Liquidierung zernichtet; der zähe Geruch der Verwesung liegt wie ein giftiger Hauch über der grauenvollen Landschaft.

Trotzdem bleibt dieses Buch — und das ist das Erstaunliche an dieser dichterischen Leistung — nicht in einer nihilistischen Absage gefangen. Immer noch bleibt der Mensch, der Gejagte wie der Jäger, menschliche Kreatur. Verhalten und erschütternd weist der Schluß bei der banalen Beerdigungsrede eines Feldgeistlichen auf das Heil hin. „Es plätschert einem so wohltuend in die Ohren. Ist mal was anderes. Außerdem . . . Heimlich hoffen wir alle, daß es wahr ist." — „Ja", sagte der Major. „Nicht auszudenken, wenn wir auch noch darum betrogen würden."

Ein solcher Satz, mit all seinem Vorbehalt, aber in diesem Geschehen ist gewichtig. Diese letzte, noch nicht völlig preisgegebene und doch von aller Vernunft entfernte Hoffnung geht als verborgener Grundton im Getöse des Schreckens nicht verloren, wird überdeckt und bleibt trotzdem in der Erinnerung stärker als der gellende Schrei der Sterbenden.

Dieses Kriegsbuch, ein Erstlingswerk des Verfassers, Jahrgang 1921, ist wahr, sachgerecht und stark. Gerhard Günther

Märtyrer der Rechtlichkeit

Gerhard Ritter, Carl Goerdeler und die Deutsche Widerstandsbewegung. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1954, 630 S., Ln. 19,80 DM.

Unter den bürgerlichen Politikern, die schon vor dem zweiten Weltkrieg in Opposition zu Hitler traten, ist Carl Friedrich Goerdeler nicht nur der führende, sondern auch der menschlich anziehendste. Der ehemalige Oberbürgermeister von Leipzig, Preiskommissar des Reiches noch unter Hitler, hat zu den vielen gehört, die nach der „Machtergreifung" trotz vielen Vorbehalten doch anfangs noch einige Hoffnungen auf eine vermeintliche deutsche Erneuerung, eine verstärkte Autorität und Machtentfaltung des Reiches gesetzt haben; aber nach mancherlei bitteren Erfahrungen mußte er einsehen, daß er sich geirrt hatte. Als der rechtliche und charaktervolle Preuße, der er nun einmal war, zog er, als man in seiner Abwesenheit das Leipziger Mendelssohn-Denk-

mal entfernte, die Konsequenzen und nahm mit 52 Jahren seinen Abschied als Oberbürgermeister. Mit dem Jahre 1937 begann dann seine Aktivität gegen den Nationalsozialismus, die ihm im Februar 1945 das Leben kosten sollte.

Wie Generaloberst Beck das militärische und außenpolitische, so ist Goerdeler das rechtliche und persönliche Gewissen des deutschen Volkes, das er stellvertretend verkörpert. Nach seinem Rücktritt gibt ihm Robert Bosch in Stuttgart großzügig die Mittel an die Hand, eine freie Reisetätigkeit zu entfalten und im Lande wie „draußen" wichtige politische Verbindungen anzuknüpfen. In dieser Zeit hat der ehemalige deutschnationale, dann jungkonservative Kommunalpolitiker auch das Vertrauen des Generalobersten Beck gewonnen, dem er über seine Auslandserfahrungen berichtet: Beck und Goerdeler haben als Gleichgestimmte, sich beide verantwortlich fühlend für Gedeih und Verderb des Staates und Reiches zueinander gefunden, beide alles andere als „Verschwörer".

Das Planen und Eifern für die gute Sache des Rechtes, moralischer wie ethischer Impuls und persönliche Verbindlichkeit sind und bleiben die stärksten Seiten Goerdelers. Seine lautere Persönlichkeit gewinnt, seine Selbstlosigkeit schafft ihm Vertrauen, auch wenn sein Optimismus berechtigter Skepsis begegnet; unablässig ist er bestrebt, zu sammeln und „Kreise" zu bilden. Aber seine rastlose Aktivität kann den kritischen Betrachter von heute doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß diesem Planer und Reformer, der sich so ausgezeichnet in der Verwaltung von großen Städten bewährt hat, die eigentliche *politische* Begabung abging. Er hatte kein unmittelbares Verhältnis zur politischen *Macht*. Es war ihm vielleicht nicht einmal bewußt, daß es einer solchen in hohem Grade bedurft hätte, um Hitler und sein Regime zu beseitigen und eine neue, bessere Ordnung aufzurichten. Ganz von der Rechtlichkeit seiner Sache erfüllt, macht sich dieser redliche Westpreuße offenbar wenig Gedanken über die Strategie und Taktik des immer dringender werdenden Umsturzes. Ja, noch Anfang 1944 ist er so von der Macht des Rechtes, der Vernunft, des Anstands selbst bei Hitler überzeugt, daß er von einer offenen Aussprache mit ihm eine Metanoia erwartet — als ob er es mit seinesgleichen zu tun hätte! So kann man begreifen, daß die Realisten in den verschiedenen Widerstandsgruppen, die Goerdeler genauer kannten, mit einigem Recht daran zweifelten, ob gerade dieser Idealist nach dem Sturz oder der Beseitigung Hitlers dem führenden Amt des Reichskanzlers gewachsen sein werde.

Da ihm die politische Macht fehlt, auch in der Form einer wirksamen Konspiration gegen Hitler, eines organisierten, in sich geschlossenen Widerstandes, so wird er nicht müde, die *militärische* zu beschwören und die Generale während des Krieges zum Staatsstreich aufzurufen. Der Brief an den Feldmarschall v. Kluge, die Denkschrift vom 26. März 1943 sind in dieser Beziehung typische Dokumente. Aber sie schieben den aktiven Truppenführern eine *politische* Verantwortung zu, die viele von ihnen zwar grundsätzlich und von der ethischen Seite her bejahen, aber praktisch im Kriege nicht auf sich nehmen können, weil sie keinen Bürgerkrieg wollen. Erst die Verbindung zu Rommel, die Goerdelers Kollege Strölin Anfang 1944 herstellt, hätte da einen Ausweg schaffen können. Um der geschichtlichen Wahrheit willen muß aber festgestellt werden, daß Rommel wie Goerdeler von einem Attentat nichts wissen wollten und es beide verurteilten, zum mindesten, nachdem es geschehen. —

Der Märtyrer der Rechtlichkeit Carl Goerdeler hat nun in Gerhard Ritter, dem Freiburger Historiker, einen vorbildlichen Biographen gefunden. Ritter war um so mehr dazu prädestiniert, diese Biographie zu schreiben, als er selbst den Widerstandskreisen angehörte und Goerdeler noch im Gestapo-Gefängnis begegnete. Material von beneidenswerter Fülle lag Ritter vor, Dokumente aus allen Stationen dieses Lebens, darunter Aufzeichnungen, die noch aus der Todeszelle herausgeschmuggelt werden konnten. Dazu hat er die umfangreiche Literatur über den deutschen Widerstand, die in den letzten Jahren erschien, zum Vergleich wie zur Ergänzung und Kontrolle herangezogen. So kommt es, daß der „Apparat" dieses umfänglichen Buches, das sich, von Goerdeler ausgehend, auch mit der gesamten deutschen Widerstandsbewegung befaßt, allein fast 200 Seiten füllt. Die Dokumente des Anhangs sind dabei von besonderer Bedeutung. So enthalten sie das Vermächtnis Goerdelers, die „Gedanken eines zum Tode Verurteilten über den künftigen inneren Zustand Deutschlands" und u. a. auch die Ministerlisten der geplanten Regierung. Es mag erwähnt sein, daß auch die Opposition zu Minister *Speer* ein solches Vertrauen hatte, daß sie ihn als Rüstungsminister gewinnen oder vielmehr beibehalten wollte.

Ritters Objektivität ist bekannt. Er ergreift nicht Partei, auch dort nicht, wo seine Sympathien klar auf der Hand liegen, sondern er untersucht, berichtet und unterscheidet. Es wird niemanden verwundern, daß er zwischen den Widerstandsgruppen um Goerdeler und der sogenannten „Roten Kapelle", deren Mitglieder Spionage und Landesverrat getrieben haben, eine scharfe Trennungslinie zieht. Im übrigen geht die Genauigkeit des Historikers manchmal so weit, daß sich die großen Linien der Ereignisse in Betrachtung oder in Einzelheiten verlieren oder bekannte Ereignisse eine zu große Breite gewinnen.

Carl Friedrich Goerdeler ist aber mehr als die Hauptgestalt eines biographischen Werkes, auch wenn er versagt hat: das hat Ritter vortrefflich gestaltet. Mit dem ehemaligen Leipziger Oberbürgermeister geht die Periode des politischen Idealismus zu Ende, der noch geglaubt hat, daß „am Ende doch noch das Gute siegen werde", und von den totalitären Mächten entweder skrupellos ausgebeutet oder, wenn er ein anderes Zeichen zu setzen wagte, grausam ausgerottet wurde. Es ist auch ein Merkmal der Wahrhaftigkeit, wenn Ritter nicht den Versuch macht, den Mann, dessen Leben er darstellt, zu einer Idealgestalt zu erheben und ihn zum „Helden" zu steigern, wie man das noch im zweiten Weltkrieg mit jedem Gefallenen getan hat. Aber gerade darum ist das 16. Kapitel, in dem Ritter das Ende Goerdelers darstellt, um so ergreifender.

Um die Jahreswende 44/45 weiß Goerdeler, seit September 44 zum Tode verurteilt, aber noch am Leben gelassen, weil er völlig unpolitisch, aber dafür um so wahrhaftiger bekennt und aussagt, — nun weiß er, daß alles umsonst war. Nicht nur sein Optimismus, der noch immer gehofft hat, auch das, was er für seinen christlichen Glauben gehalten hat, bricht nun zusammen. Jetzt ringt er mit Gott:

„Du hast das Töten verboten und benutzest es zur Erziehung? Du hast es verboten und das Attentat mißlingen lassen; aber dadurch hast Du Millionen Menschen zum Tode verurteilt! Die Vernunft hilft nur zur Erkenntnis, in sich selbst des Schicksals Sterne zu suchen, das Gute als Mittel und Ziel anzuerkennen, weil sonst das Leben untragbar wird, und bei Erfolg und Scheitern festzustellen, wo die Ursachen liegen, dabei den Erfolg in den Leistungen anderer suchend, das Scheitern dem eigenen Versagen zuschreibend. Sehr hart, sehr bitter, aber wenigstens aufrichtig und für die Lebenden erzieherisch — soweit bin ich heute. Und doch suche ich noch durch Christus den barmherzigen Gott. Gefunden habe ich ihn nicht. — O Christus, wo ist die Wahrheit, wo ist der Trost? Was vermögen wir Menschen, um wenigstens den Saum des Seelenfriedens zu erfassen?"

Am 2. Februar 1945, fast fünf Monate nach seiner Verurteilung, ist Carl Goerdeler hingerichtet worden. Das gleiche Schicksal traf seinen Bruder wie viele, viele seiner Freunde. Durch eine grausame Sippenhaft rächte sich „das System" an der ganzen Familie dieses rechtlichen Mannes — bis zu den Enkeln. Es ist so, als ob in diesen letzten Monaten noch einmal die Furchtbarkeit und der Terror sich ausrasen sollten, den *auch* der leichtgläubige Idealismus hatte so groß werden lassen, indem er das Gebot der christlichen Wachsamkeit verletzte. Das hat Ritter nicht direkt ausgesprochen; es ist aber die Quintessenz seines Buches.

Wilhelm von Schramm

Der Mensch als Bild

Friedrich E. Freiherr von Gagern, Der Mensch als Bild. 132 S. Text, 48 S. Bildteil, Ln. 10,80 DM. — *Walter Dirks*, Bilder und Bildnisse. 80 S., Ln. 9,80 DM. Beide Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1954.

Die Untersuchung des Arztes und Tiefenpsychologen Fr. E. von *Gagern* legt man nicht so leicht aus der Hand, wenn man die ersten Seiten gelesen hat. Denn sie stellt die uns alle immer wieder beschäftigende Grundfrage: „Was ist der Mensch?" Gagern kommt zu dem Ergebnis, daß sich alle Störungen im Grundverhältnis des Menschen zu Gott auch im medizinischen Sinne als neurotische Störungen erweisen. Sehr fein ist der Abschnitt über „Der Leib als Bild" mit bedeutenden Kunstwerken illustriert. Allerdings müßte man bei einer neuen Auflage des Buches in der Beschriftung der Bilder (die man von der Bildrückseite auf die den Bildern gegenüberliegende Seite versetzen sollte) einiges korrigieren. (Bild 9 ist nicht von einem Triptychon, sondern von einem Diptychon. Bild 17 ist als zeitgenössische Karlsdarstellung nicht beglaubigt; diese Beschriftung muß also mit einem Fragezeichen versehen werden. Die Bronze dürfte vor Jahren aus dem Musée Carnavalet in den Louvre übertragen worden sein.)

Ganz anderer Art ist das Buch, in dem der Frankfurter Publizist Walter *Dirks* seine früher verstreut in Zeitschriften veröffentlichten Bilddeutungen zusammengefaßt hat, Betrachtungen, die eine Reihe ganzseitig wiedergegebener Bilder nach dem Motiv, der dargestellten Persönlichkeit oder den Absichten des Künstlers deuten. Das Buch erhebt

ausdrücklich „keinen Anspruch irgendwelcher Art", sondern gibt „Anregungen eines Laien, der gerne Bilder sieht, für andere Laien, die bereit sind, mit ihm zusammen Bilder anzusehen", will also kein kunstgeschichtliches Werk im üblichen Sinne sein, sondern im Außenstehenden Interesse wecken und ihm einen Weg zum Kunstverständnis öffnen. Daraus erklärt sich auch Auswahl und Folge der Bilder. Verschiedene Themen und Kunstsprachen sind bewußt vermischt, um eine gewisse Lebendigkeit zu erreichen. Gerade in der Gegenwart, wo im Zuge der Entwicklung der modernen Malerei zur Gegenstandslosigkeit das Bildthema oft hinter den Stilausdruck zurückgesetzt und übersehen wird, scheint es wichtig und richtig, daß man wieder einmal auf die Bedeutung des Bildinhalts und damit auf ein rechtes Betrachten von Bildern hinweist. Allein schon deswegen füllt das auch äußerlich vortrefflich ausgestattete Buch von Dirks neben der umfangreichen Fachliteratur eine nicht zu übersehende Lücke und erhält es eine ganz besondere Bedeutung. Sepp Schüller

Naturrecht

Felix Flückiger, Geschichte des Naturrechts. 1. Band Altertum und Frühmittelalter. Zollikon-Verlag, Zürich, und Chr. Kaiser-Verlag, München 1954, 475 S., Ln. 26,40 DM, br. 23,75 DM.

Bei den lebhaften Diskussionen, die innerhalb der evangelischen Kirche über Probleme der Sozialethik geführt werden, seit 1945 auch auf ökumenischer Ebene, spielt die Frage nach der Bedeutung des Naturrechts immer wieder eine beherrschende Rolle. Flückigers eingehende Geschichte des Naturrechts ist also überaus aktuell; man liest den ersten Band mit höchster Spannung und legt ihn ungeduldig auf die beiden folgenden wartend aus der Hand.

In der Antike zeigt Flückiger drei Stufen der Rechtsentwicklung auf: die des sakralen Rechts, bei dem die Gottheit alleinige und direkte Rechtsquelle ist, die Stufe des Gewohnheitsrechts, das durch wiederholte Anwendung sakraler Rechtsweisungen zustande gekommen ist, und die Stufe der staatlichen Gesetzgebung, die neues Recht schafft und u. U. altes bricht. Die Anfänge einer eigentlichen Naturrechtslehre gehen auf die Sophisten zurück, die als Vertreter eines weltanschaulichen Relativismus das Recht nicht mehr als göttliche Stiftung, sondern als menschliche Satzung auffassen. Das Unbedingte finden sie im „Recht der Natur", nach dem jeder seiner individuellen Natur gemäß leben darf.

Mit Platon tritt eine Wendung zur Metaphysik ein, die ein ideelles Naturrecht entwickelt: die wahre Natur existiert in der Idee, die sich in der empirischen Natur auf der allerhöchsten Stufe der Erkenntnis abbildend manifestiert. Bei Platon steht das Recht zwar im Zusammenhang mit der religiösen Überlieferung, ist aber als rationale Idee inhaltlich doch vernunftmäßig begründet.

Aristoteles dagegen begründet das Naturrecht aus dem Wesen des Staates, der für ihn von Natur eine Vielheit von Funktionen unter einheitlicher Leitung und Zweckbestimmung ist. Formalistische Vernunftethik, durch eine materiale Wertordnung ergänzt, schaffen sozusagen das Modell für eine spätere Naturrechtsethik, die auf formalen Vernunftprinzipien aufgebaut ist und sich durch eine Wertordnung sehr verschiedenen Inhaltes ergänzt, sei es durch eine römische Tugendlehre, sei es durch die Gebote des Alten Testaments oder das Liebesgebot Christi. Das Naturrecht wird wieder als ius divinum verstanden.

Aus der Geschichte des römischen Rechtsdenkens, das nicht schon von vornherein ein Naturrecht und eine von jedermann aus der Natur ableitbare Rechtsnorm kennt, ist vor allem die Gleichsetzung von Naturrecht und Billigkeit (aequitas) bemerkenswert, die es gestattet, auf verschiedene Rechtsanschauungen Bezug zu nehmen. Denn unter „Billigkeit" kann das verstanden werden, was dem römischen oder kanonischen Recht, dem Brauch und der Sitte der Germanen oder auch dem Liebesgebot entspricht.

Die Bibel steht nach Flückigers Meinung noch jenseits dieser Entwicklung. Denn dem Alten Testament ist der Gedanke des Naturrechts unbekannt. Es spricht vom Willen Gottes, der auf der geschichtlichen Kundgabe des göttlichen Wortes und nicht auf einem natürlichen Offenbarsein beruht. Dasselbe behauptet Flückiger auch für das Neue Testament, selbst im Blick auf die exegetisch so umstrittene Stelle Römer 2, 14, die immer wieder für die Bezeugung eines Naturrechts in Anspruch genommen wird, nach Flückiger aber eine naturrechtliche Interpretation ausschließt. In der Linie offenbarungsgeschichtlichen, eschatologischen Denkens ist das Naturrecht als Ordnung des Paradieses dem Menschen nach dem Verlust seiner Gottebenbildlichkeit natürlicherweise

nicht zugänglich, sondern es wird erst in Christus, in der Kundgabe des Offenbarungsgeschehens, theologisch gesprochen, des Eschaton, erkennbar. Doch das ist nur eine Linie des sogenannten christlichen Naturrechts. Daneben gibt es in der Theologie der Kirchenväter eine andere, von der griechischen Logosspekulation beeinflußte Denkweise, nach der das Evangelium als wahre Philosophie die Wahrheit voll enthüllt, die auch den Heiden schon bekannt ist und teilweise von ihnen befolgt wird.

Beide Linien haben sich im Laufe der Zeit nicht rein erhalten. Vielfältige Einflüsse von Stoa, Neuplatonismus und römischem Recht führen schließlich dazu, daß vom 13. Jahrhundert an eine auffallende Wandlung des Denkens beginnt. Das Naturrecht wird wieder als das Recht der natürlichen Vernunft verstanden, das zwar mit dem biblischen Gebot übereinstimmt, aber nicht ihm, sondern den angeborenen Prinzipien der praktischen Vernunft entnommen ist. Bei Thomas von Aquino hat die natürliche Vernunft teil an der lex aeterna Dei, insofern sie aus sich selbst die Anordnungen des Gesetzes zu reproduzieren vermag. Wenn Thomas auch für seine Einsichten praktisch noch die Autorität von Lehre und Gebot der Kirche in Anspruch genommen hat, so ist bei ihm doch grundsätzlich die sich schon lange vorher anbahnende Trennung von Vernunft und Offenbarung vollzogen.

Die Fülle des Materials, das Flückiger in seinem ersten Band mit interessanten Exkursen über „Tragik und Recht", „Menschenrechte" und vieles andere vorlegt, ist stilistisch und methodisch vorzüglich verarbeitet. Zur Interpretation wird der Kenner allerdings hier und da seine kritischen Fragen haben. So etwa zu Flückigers Behauptung, daß dem Neuen Testament jedes naturrechtliche Denken fremd sei. Im Neuen Testament gibt es eine Fülle von naturrechtlichen Begriffen, und es geht nicht nur um die in diesem Zusammenhang besonders wichtige Stelle Römer 2, 14. H. D. Wendland hat jüngst in mehreren Beiträgen gezeigt, daß damit nicht etwa eine natürliche Ethik in das christliche Denken einbricht. Denn natürliches Ethos und naturrechtliche Begriffe werden in neue Zusammenhänge gestellt und damit verwandelt: Naturrecht wird zum Gottesrecht, insofern Gott als Weltrichter vor die Menschen tritt und sie vor sein Gericht zieht. Es wird im Neuen Testament weder eine natürliche Ethik als Unterbau einer christlichen akzeptiert noch die Gnosis gutgeheißen, die alles Handeln freigibt. Andererseits wird aber auch das Natürliche nicht gleichgültig gemacht und verachtet und durch ein „Gesetz Christi" ersetzt, das einem theokratischen Schwärmertum Vorschub leisten könnte. „Im Gegenteil, es findet eine eigentümliche Rechtfertigung des allgemeinen Ethos der antiken Gesellschaft statt . . . unter der Gnade, in der Dimension des Seins in Christus. Die Agape schämt sich nicht, diese weltliche Gestalt des bürgerlichen Ethos anzunehmen" (H. D. Wendland, „Zur kritischen Bedeutung der Lehre von den beiden Reichen", Theol. Lit. Zeit., Juni 54, Sp. 323). Das ist in der Tat ein offenbarungsgeschichtliches Denken, von dem Flückiger redet, aber in seinem Vollzug brauchen die naturrechtlichen Begriffe des Neuen Testaments nicht umgedeutet, sie müssen nur in die rechten Zusammenhänge gestellt werden. Man ist gespannt, was Flückiger in dem kommenden Band gerade in dieser Hinsicht über die Stellungnahme der Reformatoren zu einem auch heute in der theologischen Diskussion sehr aktuellen Problem sagen wird.

Hans-Heinrich Wolf

Kleines Familien-Brevier

Du gutes, liebes Herz. Kleines Buch der Ehe und Familie. Herausgegeben von *Friedrich Seebaß*. Claudius-Verlag, München 1954, 240 S., Ln. 9,80 DM.

Sammelbände dieser Art haben oft einen etwas muffig-sentimentalen Anstrich. Nicht aber die von Friedrich Seebaß, dem Hölderlin- und Mörikeforscher, zusammengestellte Auswahl von Briefen, Gedichten und Bekenntnissen aus den letzten zwei Jahrhunderten, die von den großen Themen des Familienlebens handeln: Kinderleben und Jugenderinnerungen, Liebe, Brautzeit, Hochzeit, Mann und Frau, Mutter und Kind, Vater und Sohn, Geschwister, und schließlich Abschied — ein Thema, das gerade für unsere Zeit so bestimmend geworden ist. Überhaupt gehören die Dokumente aus den letzten Jahren zu den bewegendsten dieses Buches; vielleicht, weil es für uns so unvergleichlich viel schwerer ist, den unmittelbaren Kontakt mit dem Mitmenschen, und sei es der nächste Familienangehörige, unverletzt und lebendig zu erhalten; weil die Zeit nicht nur privates Dasein bedroht, sondern den einzelnen in eine wachsende Isolierung hineintreibt. Tröstlich bezeugen diese Dokumente, daß es nicht so sein muß. A. D.

RANDBEMERKUNGEN

Die „Errungenschaften"

Unter den Modewörtern gewiß eines der häßlichsten, aber eben darum bezeichnend! Otto Grotewohl, der Ministerpräsident der DDR, hat es gebraucht — den Fußstapfen seines größeren Lehrmeisters und Helfers Chruschtschow folgend und sie noch breiter austretend —, als er am 12. August vor der Volkskammer über die sogenannte Wiedervereinigung sprach und erklärte, sie setze „die Annäherung der beiden Teile Deutschlands" voraus. Nicht nur seien „gesamtdeutsche Wahlen erst nach Lösung der europäischen Sicherheitsfragen" möglich; vielmehr seien nach dem Besuch der sowjetischen Regierungsdelegation in Berlin „alle Spekulationen auf Ausschaltung der DDR und Liquidierung ihrer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Errungenschaften keinen Pfifferling mehr wert". Von der Bundesregierung müsse zuerst „die Herrschaft der Großgrundbesitzer und Monopolkapitalisten" gebrochen werden; besonders sei eine „konkrete Aufgabe" zu erfüllen: die DDR als Bollwerk des deutschen Volkes im Kampf um Frieden, Sicherheit und Wiedervereinigung sei nach allen Seiten zu festigen und zu stärken. Am 3. September hat sich zudem der SED-Sekretär Walter Ulbricht selber ausdrücklich dazu bekannt, daß die „fortschrittlichen Errungenschaften der Sowjetischen Besatzungszone keinesfalls preisgegeben werden" dürften. Mit gutem Grund bemerkt dazu das Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung vom 27. August: das auffallende Anwachsen der Flüchtlingszahlen in der letzten Zeit sei wohl auch durch derartige Äußerungen hervorgerufen.

Was solche Reden im außenpolitischen Ringen der Bundesrepublik bedeuten, zu ermessen, ist Sache unserer Politiker. Sie werden eines bedenken müssen: durch die Schlagwörter von den Großgrundbesitzern und Monopolkapitalisten lassen sich auch bei uns im Westen viele blenden; die sozialen Probleme der Bundesrepublik dürfen nicht weiter auf die lange Bank geschoben werden. Aber auch die Kirche kann nicht achtlos an der Rede Grotewohls vorübergehen; denn sie macht mit Blitzeshelle deutlich, wie hart der Kampf ist, den das Christentum in den Gebieten der DDR um seine ureigensten Anliegen zu bestehen hat. Es ist ein grausames Spiel auf Leben und Tod. Wissen unsere Gemeinden im Westen davon wirklich? Bedenken sie, daß die Schwestern und Brüder in Mitteldeutschland auf Vorposten stehen? Fühlen sie sich mit ihnen von Herzen verbunden und für sie verantwortlich? Das sind brennende Fragen — zwar immer wieder gestellt, aber noch lange nicht ernst genug genommen.

Die Machthaber der DDR wissen genau, daß die Kirche ein Politikum ist; nicht etwa weil sie sich in die Tagespolitik mischen kann, was ihr nie gut bekommen ist, sondern weil sie dem Staat gegenübersteht als Träger einer geistigen und sittlichen Macht, über die er nicht verfügen kann. Zum Wesen des totalitären Staats gehört es aber, daß er über diese Macht verfügen will, ob er nun nationalsozialistischer oder bolschewistischer Provenienz ist. Was sich heute im Gebiet der DDR begibt, ist eine neue Auflage der Vorgänge von 1933 bis 1945; nur daß die Kräfte viel zielbewußter angesetzt, die Methoden viel klüger und raffinierter ausgedacht sind. Die Taktik wechselt unablässig. Es gibt auch scheinbare Rückzüge, jedoch bloß zu dem Zweck, daß die Kräfte zu neuem und erfolgreicherem Vorstoß gesammelt werden. Das Ziel bleibt das gleiche; der totalitäre Staat muß nach der Macht über die Geister und die Gewissen streben.

Der Wortschatz, dessen er sich dabei bedient, ist bunt und irreführend. Da hat vor einigen Monaten der „Ausschuß für deutsche Einheit" eine Schrift herausgegeben: „250 Fragen und 250 Antworten über die DDR", welche „die von Westdeutschen am häufigsten gestellten Fragen . . . exakt und so umfassend wie möglich beantworten". Ein löbliches Unternehmen, möchte einer sagen; aber was für Antworten werden gegeben! Fragt er, warum die Volkskammer fast nur einstimmige Beschlüsse fasse, so wird er belehrt, daß es „in der DDR keine Großkapitalisten und folglich auch keine Grundlage für eine Interessenvertretung gibt, die den großen Aufbauplänen der überwiegenden Mehrheit des Volkes entgegensteht". Und fragt er, warum der Arbeiter nicht streiken dürfe, so hört er, daß die „volkseigenen Betriebe den Werktätigen gehören", diese infolgedessen „nicht gegen sich selbst streiken können".

Zu diesem Wortschatz gehören auch die „sozialen, wirtschaftlichen und politischen

Errungenschaften" der DDR. Auf ihrem weiten Feld ist nun die Kirche unmittelbar betroffen. Ein paar Beispiele mögen genügen; ihnen könnten noch viele beigesellt werden.

Da ist die Pionierorganisation „Ernst Thälmann"; sie ist — wie die „Deutsche Lehrerzeitung", das „Organ der Deutschen Demokratischen Schule", in Nummer 1 vom 9. Januar 1955 schreibt — die „Massenorganisation, die in ihren Reihen alle 6- bis 14jährigen Schüler auf freiwilliger Grundlage vereinigt". Zur Konferenz der Lehrer und der Pionierleiter entwickeln der Zentralrat der Freien Deutschen Jugend (FDJ) und das Ministerium für Volksbildung in der DDR ein bis ins einzelne gehendes Programm. Merkwürdige Bilder treten dem erfahrenen Leser ungewollt vors Auge: haben wir denn das nicht alles schon einmal in herrlicher Fülle gehabt, nur daß es damals HJ und Deutsches Jungvolk hieß?

Bloß ein paar Sätze: „Die Aufnahme von Schülern in die Pionierorganisation wurde bisher nicht überall zu einem nachhaltigen Erlebnis für die Kinder. In vielen Schulen wird nicht auf das ständige Tragen des Halstuches hingewirkt, feierliche Appelle werden selten durchgeführt und die Pionierversammlungen nicht immer mit dem Einmarsch der Pionierfahne eröffnet". Wieviele Ausrufungszeichen der Erinnerung könnte man in diesen zwei Sätzen anbringen! Und der Pionierleiter, der der „verantwortliche Funktionär für die Pionierarbeit in den allgemein-bildenden Schulen" ist, bekommt ins Stambuch geschrieben: „Die gründliche Aneignung der Lehren des Marxismus-Leninismus und der pädagogischen Wissenschaften, das ständige Studium der Beschlüsse der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, unserer Regierung und der Freien Deutschen Jugend sowie der politischen Tagesereignisse geben dem Pionierleiter das Rüstzeug zur Erfüllung seines Auftrages". Fast verschlägt es einem beim Lesen den Atem. Nahezu von selber versteht es sich, daß es dann heißt: „Zur Gewährleistung einer einheitlichen erzieherischen Wirkung auf die Schüler ist die enge Zusammenarbeit des Pionierleiters mit dem Lehrer von grundsätzlicher Bedeutung. Ebenso unerläßlich ist seine Zusammenarbeit mit den Eltern, die er durch unermüdliche Aufklärungsarbeit, besonders in den Elternbeiräten und Elternseminaren, für die Unterstützung der Pionierarbeit gewinnen muß". So viel Worte, so viel Daumenschrauben für Lehrer und Eltern.

Aber was geht das die Kirche an? Das wird dem bedrohlich klar, der die beiden vorhergehenden Seiten derselben Lehrerzeitung aufschlägt; sie enthalten den „Themenplan für die Jugendstunde". Zehn Jugendstunden sind vorgesehen; die zehnte aber hat die Überschrift: „Zusammenfassung und Vorbereitung auf die Jugendweihe". Alles, worauf die Pionierarbeit hinzielt, erhält hier seine Krönung. Jugendweihe — ein Geschöpf des deutschen Freidenkertums vor hundert Jahren, übernommen von den Nationalsozialisten und nun wieder aufgewärmt in der DDR, nicht ohne daß auch unsere westlichen Freidenker sie erneuert haben. Darwin tritt in diesen Jugendstunden als der große Lehrer auf; seine und seiner Nachbeter „wissenschaftliche" Ergebnisse sind die Hauptsubstanz, von der sie sich nähren. Die zehnte Stunde aber soll „mit einem eindringlichen und erhebenden Hinweis auf die Zukunft schließen, die schöne menschliche Gemeinschaft, ernste Arbeit und fröhliches Leben verheißt".

Wahrlich, fast bewegende Worte — aber der Bau ist auf Flugsand errichtet. Zu diesem Programm mußte die Kirche reden; da ist die Faust zum Schlag gegen ihre Konfirmation erhoben. Gewiß, die Machthaber handelten folgerichtig: was die Schule durch acht Jahre hindurch in Eintracht mit der Pionierorganisation den Kindern beigebracht hatte, verlangte nach einem feierlichen Abschluß. Man muß nur die Lehrbücher dieser Kinder, etwa in Erdkunde oder Geschichte, oder auch das umfängliche Werk „Weltall — Erde — Mensch" durchblättern; dann erlebt man mit nahezu körperlichem Schmerz, in welchen Zwiespalt mit ihren Eltern alle die Kinder geraten müssen, die in einem christlichen Haus aufwachsen. Das ist kein religiös neutraler Staat, sondern ist ein antichristlicher Staat, der die Geister und Seelen der Jugend vergewaltigen will.

Es beleuchtet diese überaus ernste Wirklichkeit scharf, wenn wir erfahren: an den staatlichen Motoren- und Traktorenstationen der DDR, die an die Bauern landwirtschaftliche Maschinen ausliefern, und überhaupt in vielen Orten der Sowjetzone prangte heuer während der Erntezeit aufdringlich das Motto: „Ohne Gott und Sonnenschein bringen wir die Ernte ein". Und dazu noch ein letztes! In den Kinderlagern der DDR, in denen heuer mehr als 25 000 (!) *westdeutsche* (!) Kinder zur Erholung aufgenommen wurden, erklärte ein Lagerleiter auf die Frage, ob schon einmal eines der Kinder den Wunsch geäußert habe, in die Kirche zu gehen: „Nein — die Frage des Kirchgangs ist hier noch nicht aufgetaucht. Natürlich kann jedes Kind

in die Kirche gehen, wenn es will. Ich muß Ihnen allerdings sagen, daß wir hier der materialistischen Auffassung sind". Was das besagen will, wird erst ganz deutlich aus den folgenden Worten desselben Mannes: „Manche Eltern haben noch nicht das rechte Verständnis für unsere Arbeit; aber wir haben hier Gelegenheit zu erziehen, ohne daß das Elternhaus einen anderen Einfluß nimmt". Unsere Regierungsstellen und auch unsere Kirchenleitungen werden sich ernstlich fragen müssen: gibt es wirklich keinen anderen Weg, Kindern in der Bundesrepublik zur notwendigen Erholung zu verhelfen, als daß ihre Eltern sie dem „Einfluß" der Kinderlager der DDR preisgeben? Müßte es nicht viel eher umgekehrt sein?

Nur ein paar Beispiele! Sie geben aber eine lebendige Vorstellung von den „Errungenschaften", mit denen die Kirche im Kampf steht. Ist's aber vielleicht doch nicht gar so ernst gemeint? Könnte nicht wieder einmal ein kleiner Rückzug folgen wie vor zwei Jahren, nachdem der Kampf gegen die „Junge Gemeinde" schon auf die Spitze getrieben war? Die Erfolge der Jugendweihe waren heuer in der Tat noch bescheiden; aber jetzt schon stoßen die Blätter der DDR ins Horn: „Denkt bereits jetzt an die Jugendweihe 1956!" Alle Möglichkeiten sollen ausgeschöpft werden, „um rasch weiterzukommen". Überlegen wir einmal aus unseren Erfahrungen der Nazizeit: in welche Gewissenskonflikte können Eltern (und auch Kinder) hineingestürzt, wievielen Qualen der Seele und schweren Schäden an ihrer Existenz können sie ausgesetzt werden, wenn mit dem „Rasch-Weiterkommen" nun ernst gemacht wird.

Und solche „Errungenschaften" sollen bleiben! Sie sollen die Grundlage zur Wiedervereinigung bilden. Vor einiger Zeit schrieb mir ein Freund aus der DDR, nachdem er von einer Reise in den Westen zurückgekehrt war: „Das Fahren in den Leichtmetallzügen hat mir gefallen, aber die schlappe Haltung so manches Westbürgers um so weniger. Man ahnt nicht, was die militante Ideologie des Ostens bedeutet . . . Mit Negationen ist hier nichts zu machen. In den ersten Tagen war ich geneigt, meine Reise abzubrechen, weil mich das Gefühl quälte: was willst du landfremder Bettler hier?" Wenn einer — bepackt wie ein Lastesel mit den „Errungenschaften" der DDR — zu uns kommt, dann will er nicht Leute finden, die nun ihrerseits auf ihren „Errungenschaften" ausruhen, sondern verstehende Herzen und helfende Hände; kurz Menschen, die bescheiden vor den Lastträger treten und fragen: wie kann ich dir beistehen? Dazu gehört aber zu allererst, daß wir uns — auch wenn es uns unbequem ist und uns aus unserer Behaglichkeit aufschreckt — redlich und sorgfältig darum bemühen, die Lasten des andern zu sehen und zu begreifen; eine Bemühung, die zu unserem eigenen Nutzen ebenso unentbehrlich ist wie zum Dienst am Bruder.

Friedrich Langenfaß

Abgeschlossen am 9. 9. 55

Biblisches Denken im Angriff

Seit der Wissendrang des Menschen das von der Bibel bestimmte Weltbild radikal aufzulösen begann und ein Descartes die philosophische Weltansicht neu auf dem denkenden Ich begründete, waren Anpassung, Verteidigung, Resignation je länger je mehr die drei Möglichkeiten, die der christlichen Theologie, der katholischen sowohl wie der evangelischen, offenzustehen schienen. Welch schweren Stand sie hatte, zeigt sich etwa darin, daß der junge Schleiermacher versuchen mußte, das Christentum durch die Hilfsgröße der Religion vor den Gebildeten unter seinen Verächtern zu retten, und daß der junge Harnack in einer Gesellschaft sich die Frage gefallen lassen mußte, ob er auch zu „dieser Bande", nämlich den Theologen, gehöre. Wir erinnern uns noch gut der Epoche der Apologetik, in der man glücklich und dankbar alle Äußerungen zusammentrug, in denen dieser oder jener große Philosoph oder Naturwissenschaftler am lieben Gott oder der christlichen Religion noch ein gutes Haar gelassen hatte. Man war sich in dieser Zeit weithin nicht der tödlichen Gefahr bewußt, die darin bestand, daß der christliche Glaube ins Ghetto getrieben war, während das Leben des neuzeitlichen Menschen sich ganz wo anders bewegte.

Noch heute wäre es vermessen, die Frage, ob die tödliche Gefahr der Abkapselung nunmehr überwunden sei, mit einem vorschnellen Ja zu beantworten. Noch immer leiden wir unter einer heillosen Sprachverwirrung, noch immer klafft ein tiefer Riß zwischen wissenschaftlich sachlicher Weltanschauung und gläubiger Weltsicht. Aber wir sind doch schon ein gutes Stück auf dem Wege weitergekommen; die Einsicht wächst, daß die Theologie auf die Dauer nicht im

Ghetto bleiben und sich nicht in der Apologetik erschöpfen kann. Damit werden uns die Männer wichtig, die den Angriff des biblischen Denkens in die Welt der Aufklärung vorgetragen haben, und es ist wohl kein Zufall, daß uns das Werk zweier dieser Denker heute durch Neuausgaben nahegerückt, ja zum Teil erst erschlossen wird: Johann Georg *Hamanns* und Ferdinand *Ebners*.

Von den 6 Bänden der Werke Hamanns, in langer mühevoller Arbeit herausgegeben von dem österreichischen Literarhistoriker Joseph *Nadler*, der im Jahre 1949 bei Otto Müller, Salzburg, auch eine einführende Biographie Hamanns hatte erscheinen lassen, liegen bis jetzt 5 vor. Ebners Werke herauszugeben, hat sich die Ferdinand Ebner-Gesellschaft unter Führung von Professor Michael *Pfliegler* und Hofrat Dr. Ludwig *Hänsel* in Wien zur Aufgabe gesetzt. Von ihnen ist bisher nur ein Band erschienen: Ebners Hauptwerk „Das Wort und die geistigen Realitäten"; es wäre sehr zu wünschen, daß ihm auch die weiteren vier vorgesehenen Bände bald folgten.

Der „Magus des Nordens", wie er sich selbst schon nannte, Landsmann und Zeitgenosse Kants, der sein Leben neben wechselnden Brotberufen — als Hauslehrer und schließlich als Zollbeamter und Packhofverwalter bei derAdmiralität — mit dem Lesen und der kritischen Betrachtung eines erstaunlich umfangreichen und vielseitigen Schrifttums theologischer, philosophischer, philologischer und literarischer Art verbrachte, wie auch im fruchtbaren Gespräch mit einer großen Schar bedeutender Freunde, hat keine größeren Werke hinterlassen, sondern nur kleinere und größere Flugschriften, die verstreut in Zeitschriften erschienen. Es ist das große Verdienst Nadlers, daß er den handschriftlichen und gedruckten Nachlaß Hamanns gesammelt, photokopiert, entziffert und kommentiert und damit der Nachwelt erhalten hat, während ein großer Teil der Originale in der ostpreußischen Hölle des zweiten Weltkrieges untergegangen ist. Seine Neuausgabe ist also wissenschaftlich unvergleichbar wertvoller als die erste Gesamtausgabe von Roth.

Hamann schreibt eine Sprache, die das, was sie sagen will, klar und plastisch macht und zugleich verhüllt; wie alle Satiriker hat er eine Vorliebe für die Maske, das Pseudonym und die allegorische Rede. Die Klarheit aber, um nicht zu sagen die Derbheit seiner Sprache, wird uns heutigen Menschen nur mittelbar verständlich, nämlich dann, wenn wir Einblick in das Arsenal haben, dem er seine unzähligen historischen, philologischen und mythologischen Anspielungen entnimmt.

Wer sich jedoch die Mühe macht, sich einzulesen, gewinnt bald das Bild eines in sich klaren und zielbewußten Denkers, der nicht müde wird, das selbstgewisse und selbstzufriedene 18. Jahrhundert zur Umkehr und Selbstbesinnung zu rufen. Hamann hat etwa um das 30. Lebensjahr eine klare Hinwendung zu Christus erlebt, aber er begnügt sich nicht damit, sein Glaubenszeugnis in den luftleeren Raum einer gottentfremdeten Welt hineinzusagen, sondern er trägt den Angriff dort hinein, wo die Wissenschaft eben erst sich neue Bezirke glaubt erobert zu haben: er streitet sich mit seinen Freunden Kant und Herder darum, *was der Mensch ist*.

Wenn Kant die legitime Tätigkeit der Vernunft auf die Bildung von apriorischen Urteilen und Begriffen beschränken will, so verkürzt er damit nach Hamann den Bereich, in dem der Geist leben will und soll, in unerträglicher, ja sogar unmöglicher Weise. Der fortschreitende „Purismus" — so nennt Hamann das — führt zuerst zur Lösung von aller Religion und Tradition, dann zur Lösung von aller Anschauung und Sinnlichkeit und schließlich auch zur Auflösung der Sprache. Damit aber entfernt sich die Philosophie schrittweise von der Wirklichkeit des Lebens. Diesem kantischen Purismus setzt Hamann lapidar seine Gegenthese entgegen: „Vernunft ist Sprache". Sprache ist Vernunft in doppeltem Sinne: in der Fähigkeit zu sprechen und in der Fähigkeit Gesprochenes aufzunehmen, zu „vernehmen". In der Sprache aber ist Begriff und Anschauung untrennbar beieinander. „Entspringen aber Sinnlichkeit und Verstand als zwey Stämme der menschlichen Erkenntnis aus *Einer* gemeinschaftlichen Wurzel, so daß sie durch jene Gegenstände *gegeben* und durch diesen *gedacht* werden; zu welchem Behuf nun eine so gewalttätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengefügt hat! Werden nicht alle beyde Stämme durch eine Dichotomie und Zweispalt ihrer gemeinschaftlichen Wurzel ausgehen und verdorren?" Der Mensch ist ein Ganzes; ein Ganzes nicht allein in seinem geistigen Auffassungs- und Denkvermögen, sondern auch ein Ganzes in seiner Geist-Leiblichkeit. Darum sieht Hamann auch tiefe Beziehung zwischen Geschlechtlichkeit und Denkvermögen, zwischen Denken und persönlichem Erleben

eines Menschen, zwischen Mensch und Natur, und er haßt nichts so sehr wie den Hang zur Abstraktion, aus dem doch eigentlich alle Philosophie ihren wahren Impuls erhält.

Mit dieser Anthropologie wird der Mensch sich selbst zwar ein undurchdringliches Rätsel, aber gerade so will es Hamann zunächst stehen lassen. Er wehrt sich dagegen, daß man anfängt, den Menschen uneigentlich zu nehmen, daß sowohl er wie auch Gott zu Chiffren für etwas anderes werden, das angeblich dahinter steht. Damit ist Hamann ein früher Vorläufer der Existenzphilosophie und ein Wegbereiter für Kierkegaard. In seiner berühmtesten Schrift, den „Sokratischen Denkwürdigkeiten" sieht er sich selbst in der Rolle des Sokrates, der der sophistischen Umwelt sein großes Wort entgegenhält: „Ich weiß, daß ich nichts weiß". Dieses Wort, von allen „Wissern" als Ausdruck des Unvermögens verstanden, ist in Wirklichkeit Bekundung höchsten Wissens; denn es richtet unseren Blick dorthin, wo „unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns geglaubt werden" muß und „auf keine andere Art ausgemacht werden" kann. Der Glaube aber „ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen". Aus diesem letzten Respekt vor der an sich unbegreiflichen Existenz des Menschen, die geglaubt werden muß, wehrt sich Hamann auch gegen die Vorherrschaft der praktischen Vernunft, gegen theologische Spekulationen ebenso wie gegen Nützlichkeitserwägungen, gegen den Eudämonismus in Religion und öffentlichem Leben.

Man könnte nun freilich fragen: ist nicht auch Kants Philosophie auf ihre Weise eine geradezu grandiose Auslegung des Satzes: „Ich weiß, daß ich nichts weiß", ein gewaltiger Appell an die Vernunft, ihre Grenzen zu respektieren? Gewiß, aber hier wird eben gerade der gänzlich verschiedene Ansatzpunkt im Denken der beiden Philosophen sichtbar. Kant läßt die Vernunft die Herrin im Hause bleiben, die letztlich alles entscheidet, auch was geglaubt werden darf und was nicht; denn auch die Postulate Gott, Freiheit, Unsterblichkeit bekommen von der Vernunft ihre Ausgehfreiheit. Hamann dagegen stellt sich auf die Realität Gottes, wie er ihm in der Heiligen Schrift begegnet ist. Wenn er sagt, „ich glaube, daß ich bin", so heißt das: „ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat". Bei Kant heißt es: weil ich bin, muß wohl auch Gott sein; bei Hamann aber: weil Gott ist, bin auch ich.

Sprache ist also Vernunft im Sinne von „Vernehmen", und dies gilt noch in einem viel tieferen Sinn: der Mensch hat seine Sprache nicht erfunden, sondern er ist sie gelehrt worden von Gott. Während Herder in einer Preisschrift dargelegt hat, daß die Erfindung der Sprache geradezu ein Kennzeichen unseres Menschentums sei, weiß Hamann demgegenüber, daß der Mensch nicht Mensch wäre, wenn er nicht angeredet worden wäre; sein erstes Wort ist schon Antwort auf Gottes Wort. Wäre die Sprache *nur* Erfindung des Menschen, dann allerdings wäre die Welt wie auch Gott des Menschen „Wille und Vorstellung", dann hätte der neue Geist der Aufklärung recht.

Man hat Hamann zu den Irrationalisten gezählt, zu den Mystikern; die Romantiker haben in ihm einen Wegbereiter gesehen; Goethe, durch Herder aufmerksam gemacht, war erfaßt von Hamanns Gedanken der All-einheit in Gott. Sie alle sahen wohl etwas Richtiges an Hamann, nicht aber das Herzstück seiner Aussagen: das anbetende Zeugnis von dem Gott, dessen gnädige „Herablassung" die Schöpfung der Welt, die Gabe des Wortes und der Vernunft an den Menschen wie die Erlösung durch Christus ist. Durch das Wort ist die Welt entstanden, das wird nun wieder ganz wirklich, ganz eigentlich verstanden, auf das Wort Gottes ist der Mensch angelegt, durch das Wort wird der Mensch zu seinem wahren Sein erlöst, im Wort erfährt er die tiefe Harmonie von Gott, Natur und Vernunft, die Einheit aller Gegensätze und Widersprüche, die coincidentia oppositorum, die Einheit von Geschlecht und Geist, ja von Tod und Leben in der Hoffnung des ewigen Lebens. Die eigentliche Sünde ereignet sich für Hamann nicht im Fleisch, sondern gerade im Geist, nämlich in der von Gott gelösten Vernunft, die den Menschen verlockt, durch eigenmächtige Spekulationen Gottes habhaft zu werden oder auf Grund eines wohldurchdachten theologischen Systems an Gottes Weltregierung teilzunehmen. In dieser Sünde rücken die beiden Feinde, Aufklärung und Orthodoxie, nahe zueinander. Das Hören auf das Wort aber ist es, was uns vor der Verlockung zur Sünde bewahrt. Hamann begegnet also dem Geist der Aufklärung genau an der Stelle, wo dieser sich auf seinen Weg macht, die Welt zu erobern, begegnet ihm da feindlich-freundlich, als der satirische Berater, nicht um ihn in Bausch und Bogen zu verneinen, sondern um ihn schon in seinem Anfang vor der Selbstvernichtung zu bewahren. —

Ferdinand *Ebners* (1882—1931) Angriff auf den Geist der sogenannten Moderne ist wesentlich grundsätzlicher und konzentrierter als der Hamanns, von dem er übrigens entscheidende Anstöße erhalten hat. Man kann geradezu sagen, daß Ebner, der katholische Denker, anderthalb Jahrhunderte später entfaltet hat, was Hamann, der lutherische Initiator, begonnen hatte. Inzwischen hatte sich ja auch in der idealistischen Philosophie in aller Breite das entwickelt, was im 18. Jahrhundert angelegt worden war. Die Abstraktion und Systematisierung des Seins hatte einen Grad erreicht, der sich nicht mehr überbieten ließ. Ebner sieht am Ende der Entwicklung eine mathematische Formel stehen, die das Ganze der Welt, mit Einschluß des biologischen und geistigen Seins des Menschen, zu umfassen und darzustellen wagt. Und nun sagt er: die wissenschaftliche Denkweise als solche, in der alles zum Objekt wird, auch das Ich des Denkenden selbst, ist die Denkweise des ich-einsamen Menschen, der gar nicht anders kann, als sich selbst zum Mittelpunkt des Universums zu machen. Aus dieser egozentrischen und ich-einsamen Sicht heraus entsteht nicht nur Wissenschaft und Philosophie, sondern auch Kunst, Ästhetik und Kultur und — so meint Ebner — auch die Schultheologie und ihre Dogmatik. Sie ist aber Fehlsicht; denn der Mensch ist weder allein in der Welt noch ist er durch sich selbst, sondern er ist, was er ist, durch das Du, und zwar durch das Du Gottes, und er ist nur Ich im Gegenüber zum Du, sowohl Gottes als des Menschen. Das Du kann so wenig zum Objekt gemacht werden wie das Ich, wie auch Gott, sondern ich kann dem Du nur begegnen in der Verantwortung, d. h. im Wort, das Antwort ist auf seine Anrede. Daß ich wirklich dem Du begegne, das ist Gnade; denn ich kann ja selbst in der Begegnung noch am Du vorübergehen, indem ich in den anderen hineinsehe, was er nicht wirklich ist, und ein ideelles Du anreden, wie es etwa im Eros geschieht oder auch im politischen Messiastum, oder ein fiktives Du, wie es in Wahnvorstellungen und im Irresein sich ereignet. Hier weist Ebner überraschend neu auf die unterirdische Verbindung zwischen dem Genialen und dem Pathologischen hin.

Die Begegnung mit dem wirklichen Du vollzieht sich für Ebner ausschließlich und eindeutig in der Begegnung mit Christus in seinem Wort, in dem ich meinen Ursprung aus Gott wie meine Abgeschlossenheit von Gott erst richtig erkenne. Darum ist Christus das Heil der Welt, Leben mit ihm heißt Leben im Geist, während der Mensch von sich aus in Wissenschaft und Kunst und Eros vom Geist nur in Sehnsucht „träumen" kann, eine Sehnsucht, die auf diesem Weg eben gerade ihre Erfüllung nicht findet.

Die Menschheit hängt zäh an ihrem Traum vom Geist, obwohl sie immer wieder zum Erwachen gedrängt wird, im Guten sowohl wie im Bösen. Christus war in seinem Erdenleben der große Erwecker aus dem Traum, aber es konnte nicht ausbleiben, daß die Menschheit wieder zurückfiel und nun auch „christlich" und „kirchlich", danach idealistisch oder sozialistisch weiterträumt. Aber mit Christus ist die Endzeit angebrochen, denn die Menschheit kann seit seinem Kommen ihres Traumes nicht mehr froh werden. Indem Christus die Gottbezogenheit des Menschen offenbart, offenbart er zugleich auch die Tiefe seiner Gottlosigkeit, die sich in der Du-verschlossenheit und Ich-einsamkeit kundtut. So sieht Ebner einer apokalyptischen Enthüllung dessen, was im Menschen ist, entgegen, an der die Menschheit entweder zugrunde geht oder, ihr wahres Du findend, gerettet wird. Ihr Heil besteht in der Hinwendung des innersten Herzens zu Gott und dem Nächsten, und diese geschieht nur in der Gnade, die uns Gott im Leiden dieser Welt erfahren läßt.

Im Vorwort zu seinem 1919 erschienenen Werk „Das Wort und die geistigen Realitäten" ließ Ebner selbst ein Gutachten eines Wiener Philosophen abdrucken, der das Werk und den Verfasser als pathologisch erklärte. Obwohl führende Geister wie Karl Heim, Martin Buber, Emil Brunner anders dachten und man von einer „kopernikanischen Wende" sprach, die mit seinem Werk beginne, hat sich Ebner bis heute noch nicht durchgesetzt. An ihm haben wir noch viel gutzumachen.

Theodor Schleiermacher

Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke in 5 Bänden. Historisch-kritische Ausgabe, herausgegeben von Josef Nadler. Bd. I: Tagebuch eines Christen, 1949, 356 S., Ln. 22 DM. Bd. II: Philosophie, Philologie, Kritik (Schriften 1758—1763), 1950, 432 S., Ln. 27 DM. Bd. III: Sprache, Mysterien, Vernunft (Schriften 1772—1788), 1951, 496 S., Ln. 30 DM. Bd. IV.: Kleine Schriften (1750—1788), 1952, 500 S., Ln. 33 DM. Bd. V. Tagebuch eines Lesers (1753—1788), 1953, 452 S., Ln. 31 DM. Bd. VI: Kommentar zu sämtlichen Schriften erscheint 1955. — *Ferdinand Ebner*, Gesammelte Werke, Bd. I: Das Wort und die geistigen Realitäten, 1952, 361 S., Ln. 13,30 DM. Alle bei der Thomas Morus Presse im Verlag Herder, Wien.

Zwiesprache

Unser Leitartikel ist der Arbeit der Evangelischen Akademien gewidmet, deren erste in Bad Boll nun ein Jahrzehnt vollendet hat, und geht von der Grundvoraussetzung dieser ganzen Arbeit aus: nämlich, daß man miteinander ins Gespräch kommt. Deshalb seien diejenigen Leser, die den damit gestellten Fragen weiter nachgehen wollen, daran erinnert, daß der Verfasser dieses Artikels und Mitherausgeber unserer Zeitschrift, Dr. Eberhard *Müller*, die Einsichten und Erfahrungen über „Die Kunst der Gesprächsführung", die er als Leiter der Akademie in Bad Boll gewonnen hat, in einem Bändchen der Furche-Bücherei (Nr. 104, Furche-Verlag, Hamburg 1954, kart. 1,80 DM) zusammengefaßt hat, in dem er das Gespräch als Weg zu gemeinsamem Denken beschreibt. Nach einem Überblick über die geschichtlichen Formen des Gesprächs (das Streitgespräch, das Lehrgespräch, den Erfahrungsaustausch) legt er die modernen Gesprächsarten: Vortragsdiskussion, Rundgespräch, Podiumsdiskussion, Forum und Debatte dar und gibt endlich eine Methodik der Gesprächsführung, die die Haltung des Gesprächsleiters, die Auslösung des Gespräches, seine Entfaltung und Ordnung sowie die Klärung der Standpunkte und die Entscheidung in einer etwaigen Beschlußfassung behandelt. Für Eberhard Müller ist das Gespräch eines der wichtigsten Mittel, den Menschen zu einer verantwortlichen Person zu machen, zu einem einzelnen, nicht in der Vereinzelung individueller Leistung, sondern im freien Zusammenspiel der Gemeinschaft.

Dem Aufsatz von Kurt Dietrich *Schmidt* liegt ein Vortrag zugrunde, den der Hamburger Kirchenhistoriker in einer Vortragsreihe der Evangelischen Akademie Hamburg mit dem Gesamtthema „Christentum und Humanismus" gehalten hat. Daraus erklärt es sich, daß der Verfasser Thomas unter diesem besonderen Gesichtspunkt betrachtet und sich lediglich mit einem ganz bestimmten Ausschnitt aus dem thomistischen Denken beschäftigt.

Wilhelm *Lehmann*, 1882 in Puerto Cabello, Venezuela, geboren, gehört zu den Lyrikern, die sich nur schwer aufschließen. Sein geistiges Thema ist die Natur, „der grüne Gott", die er in mythisch durchtränkten Bildern beschwört und magisch überhöht. Seine Dichtung hat Karl Krolow vor genau zwei Jahren (Oktober 1953, S. 258) in einem Kommentar „Zur Situation der zeitgenössischen Lyrik" in diesen Blättern gewürdigt. Sein Gedicht auf Seite 680 dieses Heftes ist dem erst später (1954) bei Eugen Diederichs erschienenen Band „Überlebender Tag" (40 S., 4,80 DM) entnommen.

Zwei Proben aus den „Gedichten" der Maria *Müller-Gögler* (Aegis-Verlag, Ulm 1954, 26 S., 3,75 DM), denen auch das Gedicht auf Seite 681 entstammt, brachten wir bereits in der diesjährigen Mainummer, in deren „Zwiesprache" (S. 360) wir auch eine kurze Charakteristik ihrer Dichtungen gaben.

Das Wort von Peter *Dürrenmatt* auf Seite 656 ist ein Zitat aus seiner Schrift „Der Kleinstaat und das Problem der Macht" (Helbing und Lichtenhahn, Basel 1955, 36 S., geh. 3,— SFr.). Der Chefredakteur der „Baseler Nachrichten", der gelegentlich auch an unserer Zeitschrift mitgearbeitet hat, spricht hier in erster Linie zu seinen Landsleuten; die Frage, die er behandelt, ist heute ja vielleicht das vitalste Problem der Schweiz: wie sich nämlich im Zeitalter totaler Machtentfaltung, deren materielle Ausmaße und technischen Mittel schon seine Möglichkeiten weit überschreiten, der Kleinstaat behaupten könne. Was Dürrenmatt aber in diesem Zusammenhang ganz allgemein zum Problem der Macht sagt, ist auch außerhalb der Schweiz des Nachdenkens wert. — Dürrenmatt ist übrigens auch der politische Kommentator der Monatsschrift „Reformatio", die als „Zeitschrift für evangelische Kultur und Politik" (wie sie sich im Untertitel nennt) eine Art schweizer Gegenstück — freilich ein durchaus eigenständiges — zu der unsrigen darstellt. Zw./DNF.

Mitarbeiter: Wolfram Daniel, Berlin-Steglitz, Brentanostr. 35 / Professor Lic. Heinrich Greeven, Bethel b. Bielefeld, Mühlweg 5 / Geno Hartlaub, Hamburg-Blankenese, Kösterbergstr. 80 / Dr. Franklin H. Littell, Bad Godesberg a. Rh., Uhlandstr. 11 / Dr. Clara Menck, Stuttgart-Degerloch, Reginenstr. 44 / Dr. Eberhard Müller, Bad Boll über Göppingen/Württ., Evangelische Akademie / Professor D. Kurt Dietrich Schmidt, Hamburg-Großflottbek, Hölderlinstr. 25 / Dr. Stella Seeberg, Loccum, Kr. Nienburg/Weser, Evangelische Akademie